ವೇದಾಂತ ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಿ

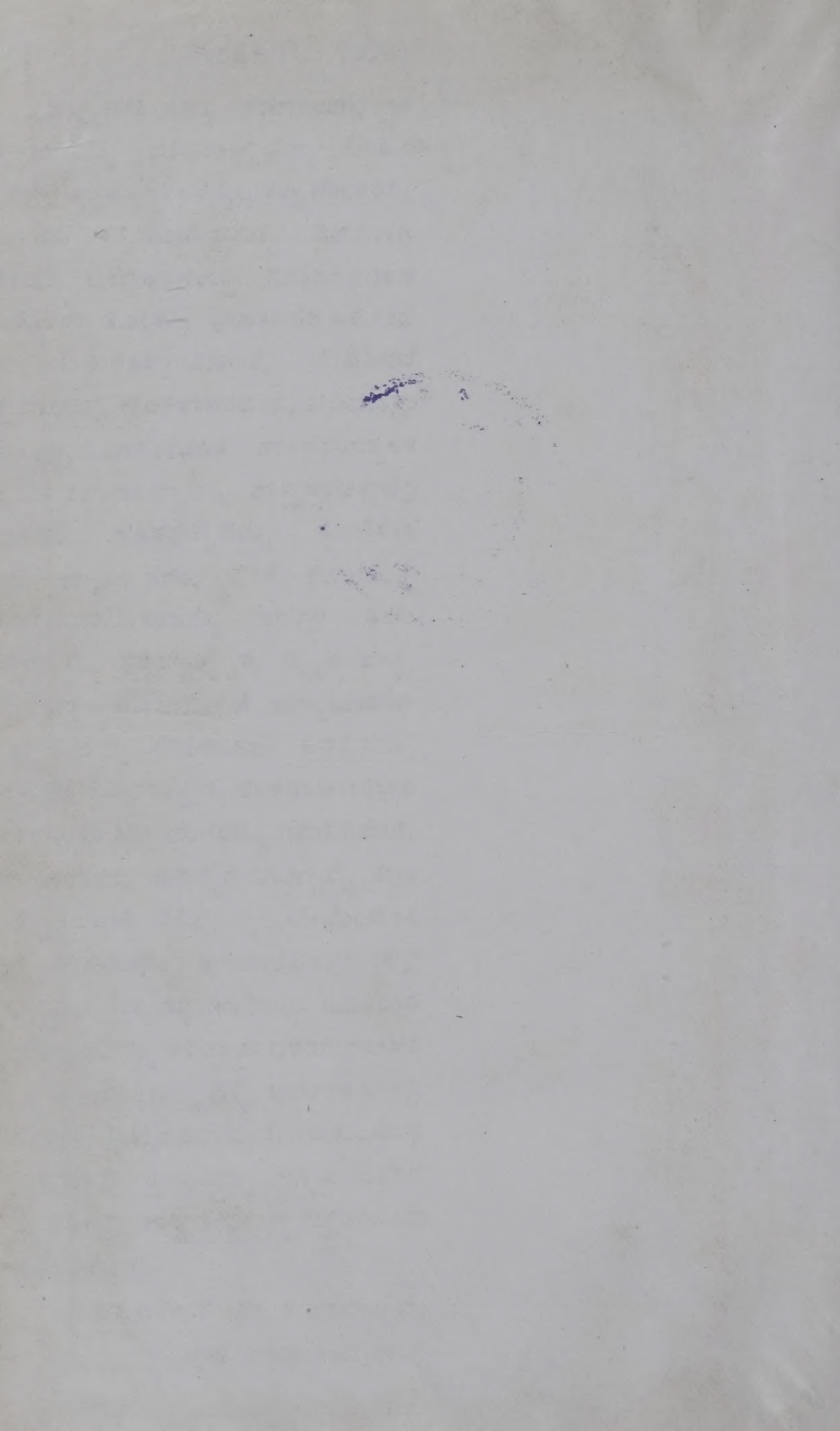
ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ

ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕುರಿತು

.... ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಉದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದರು. ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿರೋಧ ವಿಲ್ಲದೆ ಸುಸಂಗತವಾಗಿರುವಂತೆ, ಔಪನಿಷದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರದಂತೆ, ಮುಮುಕ್ಷು ಗಳಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ .... ಶಾಸ್ತ್ರಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಹೊಸಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಗ್ರಂಥ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತ ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ದೆಯೋ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥವು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಶುದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಇರದಿದ್ದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವಾ ಗಲಿ ದ್ವೈತವಾಗಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೋ ವಿರುದ್ಧ ವಾದವೆಂದೋ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ವೆನಿಸುತ್ತದೆ .... ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಿಂದ ಒದಗಿರುವ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದು ಸಾಧಕರಿಗೆ ಶಾಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿ ಕೊಡುವುದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಯೋಜನ....ಇಂಥ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

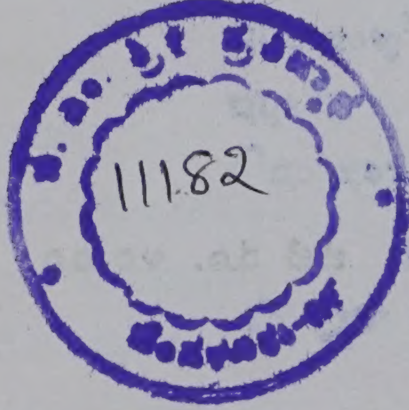
– ವಿದ್ಯಾಲಂಕಾರ ಪ್ರೊ॥ ಸಾಲಿಗ್ರಾಮ
ಕೃಷ್ಣ ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್





ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ

ಶ್ರೀ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಸಾರ



ವೇದಾಂತ ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಿ

ಶಂಕರಾಶ್ರಮ
೬೨, ರತ್ನವಿಲಾಸ ರಸ್ತೆ, ಬಸವನಗುಡಿ
ಬೆಂಗಳೂರು–೫೬೦ ೦೦೪

ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ ೧೯೮೩

೧೦೦೦ ಪ್ರತಿಗಳು

ಬೆಲೆ ರೂ. ೪೦-೦೦

ಮುದ್ರಣಕಾರರು

ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಮುದ್ರಣಾಲಯ
ಕೆಂಪೇಗೌಡನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು-೫೬೦ ೦೧೯

ರಕ್ಷಾಪುಟದ ಕಲಾಕಾರರು

ಮುದ್ರಕರು : ಶ್ರೀ ಸುಧೀಂದ್ರ ಪ್ರೆಸ್
ರೇಖಾವಿನ್ಯಾಸ : ವಾಮನ್
ವರ್ಣವಿನ್ಯಾಸ : ಕೃಪಾಳು

ಸಂಕೇತಗಳ ವಿವರ

ಇಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲಾದುವಕ್ಕೂ, ಅವುಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಸಂಕೇತವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ **ತೈ.** ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅಕ್ಷರ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಕಂಸಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ ಮಾತ್ರವಿದ್ದರೆ ಅದು ಆ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕಂಡಿಕೆಗೆ ಮಾಡಿರುವ ನಿರ್ದೇಶ.

ಅ.	ಅಧ್ಯಾಯ
ಅಧಿ.	ಅಧಿಕರಣ
ಈ.	ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಐ.	ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಕ.	ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು
ಕೇ.	ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು
ಗೀ.	ಭಗವದ್ಗೀತೆ
ಛಾಂ.	ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ತೈ.	ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಪ್ರ.	ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತು
ಬೃ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು
ಮಾಂ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಮುಂ.	ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು
ಸೂ.	ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು
(.)	ಇದೇ ಗ್ರಂಥದ ಕಂಡಿಕೆಯ ಕ್ರಮಾಂಕ

ಪೀಠಿಕೆ

ಶ್ರೀಮತ್ಪೂಜ್ಯ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಪ್ರಪಂಚದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಕ್ತಿ – ಅಲ್ಲ, ಶಕ್ತಿ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಐದನೆಯ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಂಡ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಎಂಟನೆಯ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಸರ್ವಸಂಗ ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಪರಿವ್ರಾಜಕರಾದರು. ಸುಮಾರು ಹದಿನಾಲ್ಕರ ವಯಸ್ಸಿನ ವೇಳೆಗೆ ದಶೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ – ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ನಂತರ ಕೇವಲ ಮೂವತ್ತೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಆಯುಸ್ಸಿನ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಭಾರತ ವನ್ನು ಮೂರುಬಾರಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲದ ಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಯಾಯಿ ಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿದರು, ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧರಾದವರನ್ನು ಸದೆಬಡಿದರು. ಶಿಷ್ಟರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದರು, ವಿಶಿಷ್ಟರಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೊಡಿಸಿದರು. ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಶ್ರೇಷ್ಠ ಯೋಗಿಯೂ, ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅತಿಶ್ರೇಷ್ಠ ಭಕ್ತರೂ ಆದರು. ಹೀಗೆ, ಸೂರ್ಯಪ್ರಭೆಯಂತೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಶಂಕರನೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ಜ್ಯೋತಿಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಬಹುಮುಖ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಕಾಮನಬಿಲ್ಲಿನ ಬಣ್ಣಗಳಂತೆ ಅಳವಡಿಕೆಯಾಗಿದ್ದುದು ಸಹಜವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ, ಗೂಢವಾಗಿಯೂ, ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ತೋರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅವಿರುದ್ಧ ವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪವೇ ಅವರಾಗಿದ್ದರು.

ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಭಾಷ್ಯ ಗಳು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ನೇರವಾದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಒಮ್ಮೆ ಅರ್ಥವಾಗದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ – ಆಗಲೂ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ – ಹೀಗೆ ಓದಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿ ಕೊಂಡಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತರ್ಕ ಮಾಡಿದರೆ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು "ಸುಲಿದ – ತ್ವಗ್ವಿಮೋಚನೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ, ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣಿನಂದದಿ – ಕದಳೀಫಲದೋಪಾದಿ ಯಲ್ಲಿ" ಎನ್ನುವಂಥ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವು ಮನದಟ್ಟಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಹೀಗಿರಲಿ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಇತರ ಭಾಗಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡದೆ

ಹೋದಾಗ ಮಾತ್ರ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥವು ಕೈಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದೂ ಸತ್ತೆಂದೂ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಜನರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವರ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಬಂದರೆ ಪ್ರಮಾದವಾದೀತು. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಿಂದೀಚೆಗೆ ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣ ವಲ್ಲದ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕಂಡರೇನಂತೆ ? ಎನ್ನುವ ಹಲವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ನಿಜವೇ ; ಕಂಡರೆ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಟೀಕೆಗಳಾಗಬಹುದೇ ವಿನಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಟೀಕೆಗಳಾದರೇ ನಂತೆ ? ಎನ್ನುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ನಿಜವೇ ; ಆದರೆ ಅವು ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರ ವಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗುತ್ತವೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉಪೇಕ್ಷಣೀಯವೋ ಖಂಡನೀಯವೋ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾತು ಸಾಕು. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅವರ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಈ ಮಾತು ಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಜಗತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬುದೇ ಭಾಷ್ಯತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವವರಿಗೇ ತಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಇದು ಆಸ್ತಿಕರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂಬು ದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇನು ? ಆದರೂ "ಜಗತ್ತು ಕಾಣದೆಯೇ ಹೋಗುವ ಯಾವುದೋ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಅದ್ವೈತಾನುಭವವೇನೋ ? ನಮಗಿದು ದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವರೇ ಸರಿಯಿರಬಹುದೇನೋ ?" ಎಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೂಗುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥಾ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಜ್ಞಾನಿ ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯುವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಒಂದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಇಂಥಾ ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜ್ಞಾನಿಯ ದೇಹಧಾರಣೆಗೆ ಕೆಲವರು ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು "ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಸವತಿಗಳಂತೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣುವ ವಿಷಯ ಇಷ್ಟಾಯಿತಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದ ರಿಂದ ? ಎನ್ನಿ. ಅದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇನಂತೆ. ಯಾರ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ? ಎನ್ನಿ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇನಂತೆ. ಅಯ್ಯೋ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳ ಬಹುದೇ ? ಎಂದು ನೀವು ಕಿರುಚಿಕೊಂಡರೆ "ಅದಕ್ಕೇನಂತೆ ? ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಿದ್ಯೆ ಯನ್ನು ಮಾಯೆ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಪ್ರಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಕರೆದರೆ ತೀರಿತು" ಎಂದು ನಿಮ್ಮನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಮಾಯೆ ಎಂದು ಇವರಿಂದ ಕರೆಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದಂತೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಂತೆ. ಇನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು, ಮಾಯೆ ಎಂದು ಇವರಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಂತೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯ ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬೇಕಲ್ಲ ? ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಾರ್ಯಾವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದರೂ ಕಾರಣವಿದ್ಯೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದಂತೆ ; ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆ ಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಈಶ್ವರನಂತೆ. ಆದರೂ ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಇಹಪರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ದಕ್ಕದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗಿಂತ ಜೀವನೇ ಧನ್ಯನೆನ್ನಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಜೀವನು ಸತ್ತಮೇಲಾದರೂ ಮುಕ್ತನಾಗಬಹುದಾದರೂ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಈ ಭಾಗ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಯಾವ ಭೋಗವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಈಶ್ವರನದಾದರೆ, ಯಾವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭೋಗಿಸುವ ಭಾಗ್ಯ ಜೀವನದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈಶ್ವರನೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಇರುವನಲ್ಲವೆ ? ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ "ನಾವಿಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಹೇಳಿದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಾರೋಪವಾದ್ದ ರಿಂದ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವೇ, ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಇರಬಹುದೆ ?

ಹೀಗೆ ಹೊಲಿಯಲು ಒಂದು ಕಡೆ ಎಳೆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಸವಕಲು ಬಟ್ಟೆಯಂತೆ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾದ ಆಚಾರ್ಯ ಭಾಷ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರಲ್ಲವೆ ? ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂಬ ಅದ್ವೈತದ ಅಡಿಗಲ್ಲನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ

ವೆಂದು ಭಯಪಟ್ಟು ಇವರೇನೋ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಭಾವವೆಂದು ನಂಬಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಡಕೆಯು ಮಣ್ಣು ಮಡಕೆಯನ್ನು ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಹೇಗೆ ತಪ್ಪೋ ಹಾಗೆ, ವಸ್ತು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾರ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದ ರಿಂದ ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭ್ರಮಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ತನಗೆ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವ ದಿಂದಲೇ ಇದೆಯೆಂದು ಜೀವನು ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೋ ಆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ತಾನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಲ್ಲವೆಂಬುದು ಜೀವನ ಅನುಭವವಾದ್ದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಆರಂಭಿಸಿ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಅನನ್ಯತ್ವ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವ ವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜೀವಭಾವವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಮುಂಚೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ತನಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವನ ಶರೀರಧಾರಣೆಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ? ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ತನ್ನ ಶರೀರ ಧಾರಣೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಈಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಲುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾಯಾಸಹಿತನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನಾಗಲಿ, ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥವನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿದಿವೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಕಲಿಯುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಜಾಡು ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪಾಂಡಿತ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಪಾಂಡಿತ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅತ್ಯಂತಾ ಭಾವವಾಗಿಯೂ, ನಿತ್ಯಮುಕ್ತೇಶ್ವರನನ್ನು ಬದ್ಧನನ್ನಾಗಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿದವನನ್ನಾಗಿಯೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷ ವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಇಂದ್ರಜಾಲವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೇ ನೇರವಾಗಿ ಶರಣಾಗುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ. ಈಗ ಇವುಗಳ ಕನ್ನಡ

ಭಾಷಾಂತರಗಳೂ ದೊರಕುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದವರಿಗೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನು ಕೂದಲೆಳೆಯಷ್ಟೂ ಮೀರದೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಯಾವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಭಾಷ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಢೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಪುಲವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಪರಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾದ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಗವತ್ಪಾದರ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಮೋಕ್ಷದಾಹವನ್ನು ಇಂಗಿಸುವುದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇವೆ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಸಂಸ್ಥಾಪಕರೂ ಮಹಾಪಂಡಿತೋತ್ತಮರೂ ಆಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಮತ್ಪರಮಹಂಸ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಮುಮುಕ್ಷು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಹೋಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಗಳಿಂತಲೂ ಬೇರೊಂದು ಉಪಕಾರವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ, ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ, ಜಗದ್ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಶಂಕರರಿಂದ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನಿಸಿರುವರೆಂಬುದು ನನಗೆ ಮನದಟ್ಟಾದ್ದು ಈ ಕೃತಿಗಳಿಂದಲೇ. ಇವುಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನನುಸರಿಸಿ, ನನಗೆ ತಿಳಿದವರೆಗೂ ಭಾಷ್ಯಾಧಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ "ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ"ವೆಂಬ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಗುರು ಕಿಂಕರನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ತಪಸ್ಸೇ ದಿವ್ಯವಾದ ಈ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ನನ್ನ ಕೈಗೆ ಹಾಕಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಗುರುಸ್ವರೂಪರಾದ ಪರಮಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ದಿವ್ಯಚರಣಾರವಿಂದಗಳಲ್ಲಿ ವಿನಯ ಭಯ ಭಕ್ತಿ ಕೃತಜ್ಞತಾ ಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ದೀರ್ಘದಂಡ ಪ್ರಣಾಮಗಳನ್ನರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಗ್ರಂಥಕರ್ತ

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಅ. ೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಅ. ೨. ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯ

ಅ. ೩. ಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ

ಅ. ೪. ಮೋಕ್ಷ

ಅ. ೫. ಮಾಯೆ, ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ

ಅ. ೬. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಅ. ೭. ಪಂಚಕೋಶಗಳು ಮತ್ತು ಶರೀರತ್ರಯ

ಕೃತಜ್ಞತೆ

ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ತಯಾರಿಕೆಗೆ ವೇ॥ ಬ್ರ॥ ಶ್ರೀ॥ ಸೋಮಯ್ಯನವರೂ, ವೇ॥ ಬ್ರ॥ ಶ್ರೀ॥ ಸುಬ್ರಾಯಶರ್ಮರೂ ಅಪಾರವಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿದರು. ವೇ॥ ಬ್ರ॥ ಶ್ರೀ॥ ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳೂ, ಪ್ರೊ॥ ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾಯರೂ, ಪ್ರೊ॥ ರಾಘವಾಚಾರ್ಯರೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನೋದಿ ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹೊರತರಲು ನಮಗಿದ್ದ ಅಳುಕನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಮುದ್ರಣಾಲಯದ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಘನವಾಗಿ ತಯಾರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಶ್ರೀ ಸುಧೀಂದ್ರ ಆಫ್‌ಸೆಟ್ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ಪ್ರೆಸ್ಸಿನವರು ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಸುಂದರವಾದ ಹೊದಿಕೆ ಹಾಕಿಸಿದರು. ಈ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ತೋರಿಸಿರುವ ಔದಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಆಭಾರಿ.

ಪ್ರಕಾಶಕರು

॥ ಓಂ ॥

ಜಯಗುರು ಶಂಕರ ಭಗವನ್

ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ

ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಮಂಗಲಾಚರಣೆ

ಯಸ್ಮಾಜ್ಜಾತಂ ಜಗತ್ಸರ್ವಂ ಯಸ್ಮಿನ್ನೇವ ಪ್ರಲೀಯತೇ ।
ಯೇನೇದಂ ಧಾರ್ಯತೇ ಚೈವ ತಸ್ಮೈ ಜ್ಞಾನಾತ್ಮನೇ ನಮಃ ॥

ಯಾವನಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೋ, ಯಾವನಲ್ಲೇ ಲಯವಾಗುವುದೋ ಮತ್ತು ಯಾವನಿಂದ ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ.

ಯೈರಿಮೇ ಗುರುಭಿಃ ಪೂರ್ವಂ ಪದವಾಕ್ಯ ಪ್ರಮಾಣತಃ ।
ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಾಃ ಸರ್ವವೇದಾಂತಾಸ್ತಾನ್ನಿತ್ಯಂ ಪ್ರಣತೋಽಸ್ಮ್ಯಹಂ ॥

ಯಾವ ಗುರುಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪದವಾಕ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹಿಂದೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವೋ ಅವರನ್ನು ನಾನು ನಿತ್ಯವೂ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

೧. ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ ವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಮೊದಲು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಸತ್ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗಿ ನಾನು ರಚಿಸ ಲಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಗುರುವಿನ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ, ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯ ರೂಪವಾಗಿ ಶ್ರೀಮದಖಂಡ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನೂ, ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವನೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ, ಮಹಾಮಾಯಾ ಸ್ವರೂಪನೂ, ಏಕೋಽದ್ವಿತೀಯನೂ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದರೂ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೂ, ನಿರ್ವಿಲಿಪ್ತನೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನೂ, ಸರ್ವಭೂತಾಂತರಾತ್ಮನೂ, ಸರ್ವಜೀವರ

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪನೂ, ನಿರಾಕಾರ ನಿರಾಮಯ ನಿರಂಜನ ನಿರ್ವಿಕಾರ ನಿರ್ಗುಣ ಸದ್ಗುರು ನಾರಾಯಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿ ಅವನ ಪೂರ್ಣಾವತಾರವೇ ಆದ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಶುಭ ಚರಣಾರವಿಂದಗಳಿಗೆ ವಿನಯ ಭಯ ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯಾನುಸಂಧಾನತತ್ಪರರಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠಾಗರಿಷ್ಠರಾದ ಮಹಾತ್ಮರನ್ನು ವಂದಿಸಿ, ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿ ಭಾಷ್ಯ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವ ಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ಗ್ರಂಥರಾಜವು ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಮುಮುಕ್ಷುಜನ ಹಿತವಾಗಿ ಬೆಳಗಲೆಂದು ಪುನಃ ಪುನಃ ಪರಮಾತ್ಮ ನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇನೆ. ಶಿವಜ್ಞಾನ ಸಂಪನ್ನರಾದ ಮಹಾತ್ಮರು ಇದನ್ನವಲೋಕಿಸಿ ದಾಗ ನಿಜಾನಂದಸಾಗರಮಗ್ನರಾಗಿ ಇದೇ "ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ"ವೆಂದು ಕೊಂಡಾಡುವಂತಿ ರುವ ದಿವ್ಯವಾದ ಶ್ರುತಿ ಸಮ್ಮತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರೊಳಗಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗುರುಮುಖದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪುಣ್ಯಪುರುಷನಿಗೆ ಪುನರಾವರ್ತಿರಹಿತ ಶಾಶ್ವತ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಲಾಭವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥದೊಡೆಯನೂ, ಇದರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿರು ವವನೂ ಆದ ಶ್ರೀ ಗುರು ಶಂಕರನು ಗ್ರಂಥಕರ್ತನಿಗೂ, ವಾಚಕರಿಗೂ ಮಂಗಲ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಿ.

ಗ್ರಂಥ ವಿಷಯ

೧. ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ – ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಮುಕ್ತನಾಗು ತ್ತಾನೆ ; ಬ್ರಹ್ಮವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ – ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ ; ಯಸ್ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸರ್ವವಿತ್ ಯಸ್ಯೈಷ ಮಹಿಮಾ ಭುವಿ। ದಿವ್ಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಪುರೇ ಹ್ಯೇಷವ್ಯೋಮ್ನ್ಯಾತ್ಮಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಃ । – ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವವಿತ್ತೂ ಯಾವನೋ, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಿಮೆಯು ಯಾವನದೋ, ಆ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಪುರ ವೆಂಬ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತನಾಗಿರುವನು ; ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ। ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ। ಯತ್ಪ್ರಯಂ ತ್ಯಭಿಸಂವಿಶಂತಿ। ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ। ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ। – ಈ ಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯಾವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿವೆಯೋ, ಯಾವುದರಿಂದ ಜೀವಿಸುತ್ತಿವೆಯೋ, ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತಿವೆಯೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು ; ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ – ಸೋಮ್ಯನೇ, ಇದು ಮೊದಲು ಒಂದೇ ಆದ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು ; ಸೋಽಕಾಮಯತ ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ – ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟು

ವೆನು ಎಂದವನು ಕಾಮಿಸಿದನು ; ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾ। ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶತ್– ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಅನುಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದನು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಅವನೇ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕಿದ್ದಾ ನೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪುನಃ ಪುನಃ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸದ್ರೂಪನೂ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೂ, ಅಖಂಡನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ರಸೋ ವೈ ಸಃ। ರಸಗ್ಂ ಹ್ಯೇವಾಯಂ ಲಬ್ಧ್ವಾನಂದೀ ಭವತಿ – ಅದು ರಸವೇ. ರಸವನ್ನು ಪಡೆದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಇವನು ಆನಂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ? ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವನು ಆನಂದಸ್ವರೂಪ ನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಮರಳಿ ಈ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ಕೊನೆ. ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದೇ ಗ್ರಂಥ ವಿಷಯ.

೩. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಸುಖವು ಯಾವ ರೀತಿಯದು ? ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ? ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಐದು ವಿಷಯಗಳೇ ಸುಖವೆಂದು ಜೀವನು ದೃಢವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯಾಭಿಲಾಷೆಯಿಂದ ಸತಿಸುತರು ಸುಖವೆಂದು ನಂಬಿ ದಿನವೆಲ್ಲ ದುಡಿದು ಜೀವನ ಪೂರ್ತಿ ಧನಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲೇ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸುಖವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಸಾರವು ಸುಖವಾದೀತೆ ? ಶರೀರಗಳು ತಾನೆ ಸತಿಸುತರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ? ಶರೀರವು ಚರ್ಮ ರಕ್ತ ಮಾಂಸ ಮೇದೋಸ್ಥಿ ಮಜ್ಜ ಶುಕ್ಲಗಳೆಂಬ ಸಪ್ತಧಾತುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಮಲಮೂತ್ರ ಭಾಂಡವೆನಿಸಿ ರೋಗಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನನ ಮರಣಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಚಿಂತೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಶರೀರವು ಸುಖರೂಪ ವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ನಿಜಸುಖವನ್ನರಿಯದೆ ಹುಸಿರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ದುಃಖಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುವ ಶರೀರವು ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಜೀವನು ಮೋಹಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ದೈವಕೃಪೆಯಿಂದಲೂ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳ ಪುಣ್ಯದಿಂದಲೂ ಪಾಪಕ್ಷಯವಾಗಿ, ಗುರುಕರುಣೆಗೊಳಗಾಗಿ, ವೇದಾಂತ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಶ್ರವಣದಿಂದ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿತು, ನರಭಾವ ವನ್ನು ನೀಗಿ, ಅಖಂಡ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಭವಸಾಗರವನ್ನು ದಾಟಿ ಮೃತ್ಯುಂಜಯನಾಗುವುದೇ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯು ವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಅಮೂಲ್ಯ ಪ್ರಯೋಜನ.

೪. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ : ಯಜ್ಜ್ಞಾತ್ವಾ ನ ಪುನರ್ಮೋಹಂ ಏವಂ ಯಾಸ್ಯಸಿ – ಯಾವುದನ್ನು ಅರಿತರೆ ಪುನಃ ಈ

ಮೋಹವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೋ ; ಆಬ್ರಹ್ಮ ಭುವನಾಲ್ಲೋಕಾಃ ಪುನರಾವರ್ತಿನೋಽರ್ಜುನ। ಮಾಮುಪೇತ್ಯ ತು ಕೌಂತೇಯ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ನ ವಿದ್ಯತೇ – ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಲೋಕಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುನರಾವರ್ತಿಯುಳ್ಳವು. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನೇ, ನನ್ನನ್ನು ಪಡೆದವನು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ; ಯಂ ಲಬ್ಧ್ವಾ ಚಾಪರಂ ಲಾಭಂ ಮನ್ಯತೇ ನಾಧಿಕಂ ತತಃ – ಈ ಲಾಭವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕ ಇನ್ನಾವುದನ್ನೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಎಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಇದೆ: ಇಹ ಚೇದ ವೇದೀದಥ ಸತ್ಯಮಸ್ತಿ ನ ಚೇದಿಹಾವೇದೀನ್ಮಹತೀ ವಿನಷ್ಟಿಃ। ಭೂತೇಷು ಭೂತೇಷು ವಿಚಿತ್ಯ ಧೀರಾಃ ಪ್ರೇತ್ಯಾಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಾದಮೃತಾ ಭವಂತಿ। – ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿತರೆ ಆಗ ಅದು ಸತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಯದಿದ್ದರೆ ದೊಡ್ಡ ವಿನಾಶ. ಧೀರರಾಗಿ ಸಕಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವವನನ್ನು ಅರಿತವರು ಮರಣಾನಂತರ ಅಮೃತ ಸ್ವರೂಪರಾಗುವರು ; ಅಶರೀರಗ್ಂ ಶರೀರೇಷು ಅನವಸ್ಥೇಷ್ವವಸ್ಥಿತಂ। ಮಹಾಂತಂ ವಿಭುಮಾತ್ಮಾನಾಂ ಮತ್ವಾ ಧೀರೋ ನ ಶೋಚತಿ। – ಅನಿತ್ಯವಾದ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಅಶರೀರನಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿರುವ ದೊಡ್ಡವನೂ ವಿಭುವೂ ಆದ ಆತ್ಮನನ್ನರಿತವನು ಶೋಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; ಯಸ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾನ್ ಭವತಿ ಸಮನಸ್ಕಸ್ಸದಾಶುಚಿಃ। ಸ ತು ತತ್ಪದಮಾಪ್ನೋತಿ ಯಸ್ಮಾತ್ ಭೂತೋ ನ ಜಾಯತೇ। – ಯಾವನು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಿಗಿಹಿಡಿದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸದಾ ಶುಚಿಯಾಗಿರುವನೋ ಅವನು ಮಾತ್ರ ಪುನರಾವರ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಪದವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಈ ರೀತಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಈ ಗ್ರಂಥಪಠನದಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ.

೫. ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತು. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದೆಂಬ ಭಯವು ಕೆಲವರಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ, ತ್ಯಾಗೇನೈಕೇ ಅಮೃತತ್ವಮಾನಶುಃ, ಮತ್ವಾ ಧೀರೋ ನ ಶೋಚತಿ, ಬ್ರಹ್ಮವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಅಮೃತತ್ವವೆಂದೂ, ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನರಿತವನು ಶೋಕಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನೆಂದೂ ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವುವೇ ವಿನಾ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಎಲ್ಲೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಮಹಾತ್ಮರಾದ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರೂ ಭಗವಾನ್ ರಮಣ ಮಹರ್ಷಿಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಪರಿಶ್ರಮ ಉಳ್ಳವರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೇ ? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರು ನಿಜವಾದ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ

ರೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವಿಷಯವನ್ನರಿತವರೇ ನಿಜವಾದ ಪಂಡಿತ ರೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಆತ್ಮವಿಷಯಾ ಬುದ್ಧಿಃ ಪಂಡಾ ಯೇಷಾಂ ತೇ ಹಿ ಪಂಡಿತಾಃ) ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ್ದರಿಂದ ತಾನಾರೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ನಾನೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದವನಿಗೆ "ನೀನು ಆತ್ಮ. ಈ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲ. ನೀನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನು" ಎಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾತ್ಮರಾದ ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿಗಳೂ, ಮೈಸೂರು ಶಿವರಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳೂ ರಚಿಸಿರುವ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವುದೆಂದು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸುಲಭವಾದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅಧಿಕಾರಿ ಪುಣ್ಯಪುರುಷರು ಗುರುಮುಖದಿಂದ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದರೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯವೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯ. ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿ ಭಾಷ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧಿಸುವಂತೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪಠಿಸಿದರೆ ಮುಕ್ತಿ ಲಾಭವಾಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಾರ್ಥಿ ಗಳು ಇದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಅಧಿಕಾರಿ ಲಕ್ಷಣ

೬. ಈ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಯಾರೆಂದು ಈಗ ತೀರ್ಮಾನಿಸ ಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಲು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳು ಅಡ್ಡಿ ಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿದುರ, ಧರ್ಮವ್ಯಾಧ ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವಿಜರಲ್ಲದವರೂ ಮುಕ್ತ ರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. (ಸೂ. ೧. ೩. ೩೮). ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿರುವುದೂ ಅಡ್ಡಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗಾರ್ಗಿ ವಾಚಕ್ನವಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಳಾ ಗಿದ್ದಳೆಂದೂ, ಮೈತ್ರೇಯಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತಳೆಂದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಈಶ್ವರಾ ರಾಧನೆಯ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಪಾಪಕ್ಷಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪನ್ನನಾದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ (೧) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿವೇಕ (೨) ಇಹಾಮುತ್ರಾರ್ಥ ಫಲಭೋಗ ವಿರಾಗ (೩) ಶಮಾದಿ ಷಟ್ಕ ಸಂಪತ್ತಿ (೪) ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವ. ಇವುಗಳ ವಿವರಗಳು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಇವೆ.

ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿವೇಕ

೭. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಮಾನವ ಜನ್ಮವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಬಲವೇ ಕಾರಣ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಜನ್ಮಸಾರ್ಥಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ವಿವೇಕವನ್ನೂ ಅವನು ಸಂಪಾದಿಸಬಲ್ಲ. "ಯೇಷಾಂ ತ್ವಂತಗತಂ ಪಾಪಂ ಜನಾನಾಂ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಣಾಂ। ತೇ ದ್ವಂದ್ವ ಮೋಹನಿರ್ಮುಕ್ತಾಃ ಭಜಂತೇ ಮಾಂ ದೃಢವ್ರತಾಃ। – ಪುಣ್ಯಕರ್ಮರಾದ ಯಾರಿಗೆ ಪಾಪವು ಕೊನೆಗೊಂಡಿರುವುದೋ ಅವರು ದ್ವಂದ್ವಮೋಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ದೃಢವ್ರತರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವರು" ಎಂದು ಭಗವಂತನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿವೇಕವು ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕು. ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬನು ಜನ್ಮಸಾರ್ಥಕ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣಗುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಮೋಕ್ಷಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕಾಮಗಳಿಗೆ ಶ್ರಮಿಸುವವರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೂ ಅವು ಧರ್ಮಯುಕ್ತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. "ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥೀ ಪುರುಷಃ ಶ್ರೇಷ್ಠಃ" ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನು. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುವವರನೇಕರಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ತತ್ತ್ವವೇತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಮನುಷ್ಯಾಣಾಂ ಸಹಸ್ರೇಷು ಕಶ್ಚಿದ್ಯತತಿ ಸಿದ್ಧಯೇ। ಯತತಾಮಪಿ ಸಿದ್ಧಾನಾಂ ಕಶ್ಚಿನ್ಮಾಂ ವೇತ್ತಿ ತತ್ತ್ವತಃ।) ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಬಹು ಕಷ್ಟದಿಂದ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದೆಂತಾಯಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಮಾಯೆಗೆ ವಶರಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನರಿಯದೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. (ನಾಹಂ ಪ್ರಕಾಶಃ ಸರ್ವಸ್ಯ ಯೋಗಮಾಯಾ ಸಮಾವೃತಃ।) ಆದ್ದರಿಂದ ಭಗವದನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಈ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿತ್ಯನೆಂದೂ, ಸತ್ಯನೆಂದೂ, ನಿಜಸುಖರೂಪನೆಂದೂ, ಇಹಪರ ವಿಷಯ ಭೋಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಹಾಸೆಯುಂಟಾಗುವುದೇ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿವೇಕ.

ಇಹಾಮುತ್ರಾರ್ಥ ಫಲಭೋಗ ವಿರಾಗ

೮. ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿವೇಕವು ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹದ ಫಲ. ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನು "ನಾನೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೆ? ಈ ಜನನ ಮರಣಗಳು ಏಕೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿವೆ? ಹೇಗೆ ನನಗೆ ಈ ಶರೀರವು ಬಂತು? ಮರಣಾನಂತರ ನಾನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ? ನಾನಾರು? ಈ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳು ಯಾರು? ನಾನು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಏನನ್ನೂ ತರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಯುವಾಗ ಏನನ್ನೂ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ. ಧನವು

ಅಶಾಶ್ವತ. ಸಾವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ವಿಷಯ ಭೋಗಕ್ಕೆಂದು ಅತಿಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಧನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಮೌಢ್ಯವಲ್ಲವೆ ? ಈ ಧನ, ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಏಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ? ಸಂಸಾರ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ, ಜನನ ಮರಣಗಳೂ ತೊಲಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ?" ಎಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಸುಖಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಸಪ್ತಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ತಾನೇ ಸುಖ ವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲುದು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರವು ಸುಖಪ್ರದವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸಂಸಾರ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವುದು ಎಂತಹ ಮೌಢ್ಯ ! ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳನ್ನೂ ನಾವೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾದ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧಗಳನ್ನು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕವುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಿಯೇ ? ಶಬ್ದ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಜಿಂಕೆಯು ಬೇಟೆಗಾರನ ವಶಕ್ಕೂ, ಸ್ಪರ್ಶಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡಾನೆಯು ಮಾವಟಿಗನ ವಶಕ್ಕೂ, ರಸ ಸೌಖ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮೀನು ಬೆಸ್ತನ ವಶಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ರೂಪಕ್ಕೆ ಬೆರಗಾಗಿ ದೀಪದ ಹುಳು ದೀಪದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸಾಯುವುದು. ಗಂಧ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಜೇನು ಕಮಲದೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಸಾಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖಕ್ಕೆ ವಶವಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗವೇ ನಶಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಬಲದಿಂದ ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಸಿಗದೆ ಭೋಗಪಡುವುದೇನೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಆ ವಿಷಯಸುಖವು ಕ್ಷಣಿಕ ; ಅದು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವು ದೆಂಬುದೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ದುಃಖ ! ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿ ಪಡೆದ ಸ್ವರ್ಗಭೋಗವಾದರೂ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೀಣವಾಗಲು ಪುನಃ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ಗರ್ಭನರಕವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿವೇಕದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಇಹಲೋಕದಲ್ಲೂ ಪರಲೋಕದಲ್ಲೂ ದೊರಕಬಹುದಾದ ಯಾವ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಆಸೆಪಡದೆ ಸಿಕ್ಕಿದಷ್ಟ ರಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನೇ ಇಹಾಮುತ್ರಾರ್ಥ ಫಲಭೋಗ ವಿರಾಗಿ ಎನಿಸುವನು. ಇವನ ವೈರಾಗ್ಯವು ಅಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನು ದರಿದ್ರನೇ ಆಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ ; ಧನವಂತನೂ ಆಗಿರಬಹುದು.

ಶಮಾದಿ ಷಟ್ಕ ಸಂಪತ್ತಿ

೯. ಮೋಕ್ಷಾಧಿಕಾರಿಯು ವೈರಾಗ್ಯಸಂಪನ್ನನಾಗಿ ಶಮದಮಾದಿಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾ ತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿರುವನು. ಈ ಗುಣಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹೀಗೆ :

ಶಮ : ವಿಷಯ ಭೋಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು, ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಪುನಃ ಪುನಃ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಷಯ ಭೋಗ ಸಂಕಲ್ಪ ಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದೇ ಶಮ ಅಥವಾ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ.

ದಮ : ಮನಸ್ಸು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಲಿಸಲು ಅವು ಸುಖರೂಪವಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿರಕ್ತಿಯಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿ ಯಾದಿಗಳನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಸ್ವಾಧೀನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ದಮ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ.

ಉಪರತಿ : ದೇಹಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರದೆ ಮನಸ್ಸು ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಾಸಕ್ತವಾದಾಗ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಅದೇ ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟ ಗತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮಾನಂದ ದಲ್ಲೇ ರಮಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಉಪರತಿ.

ತಿತಿಕ್ಷೆ : ಪರಮಾತ್ಮನ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವ ತಾಪಗಳು ಮೂರು ವಿಧ. ದೇಹದಲ್ಲೂ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಉಂಟಾಗುವ ತಾಪವು **ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತಾಪ ;** ಮಳೆ, ಬಿರುಗಾಳಿ, ಬಿಸಿಲು ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದಾಗುವುದು **ಆಧಿದೈವಿಕ ತಾಪ ;** ವೃಶ್ಚಿಕ ವ್ಯಾಘ್ರಾದಿಗಳಿಂದಾಗುವುದು **ಆಧಿಭೌತಿಕ ತಾಪ.** ಈ ತಾಪತ್ರಯ ಗಳನ್ನೂ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಮಾತ್ಮ ಚಿಂತನೆಯೆಂಬ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ತಿತಿಕ್ಷೆ.

ಶ್ರದ್ಧೆ : ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಇಷ್ಟವೋ ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದಲೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ, ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವಂತವಾಗಿಯೂ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡಬಾರದು ; ಗುರುವಿನ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಗುರುವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತವನು. ಯ ಏವಂ ವೇದ ಸ ವಿಷ್ಣುರೇವ ಭವತಿ – ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನರಿತವನು ವಿಷ್ಣುವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಹೇಗೆ ಕಾಮಧೇನುವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಸುವಲ್ಲವೋ, ಕಲ್ಪತರುವು ಸಾಮಾನ್ಯ ವೃಕ್ಷವಲ್ಲವೋ, ಚಿಂತಾಮಣಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಲಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಗುರುವು ನರನಲ್ಲ. ಹರನನ್ನು ತಿಳಿದವನಾದ್ದರಿಂದ ನರನಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅವನು ಶಿವನೇ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದು ಗುರುವಿನಲ್ಲೂ, ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೂ ಎಡೆಬಿಡದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಿರು ವುದೇ ಶ್ರದ್ಧೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ವಿರಕ್ತಿಯಿಂದ ಏಕಾಂತವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ, ಸಿಕ್ಕಷ್ಟರಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತನಾಗಿ, ಸಾಧು ವೃತ್ತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ತನ್ನಿಂದ ಇತರರಿಗಾಗಲೀ, ಇತರರಿಂದ ತನಗಾಗಲೀ ಉದ್ವೇಗವುಂಟಾಗದಂತೆ ರಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಶಾಂತಚಿತ್ತನಾಗಿ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದಿರುವುದೇ ಸಮಾಧಾನ. ಚಿತ್ತವು ಬಯಸಿದ್ದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇದು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವ

೧೦. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಆಶಿಸುವುದೇ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವ. ಜನನ ಮರಣ ಚಕ್ರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ – ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು, ಬ್ರಹ್ಮವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ – ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು, ನ ಸ ಪುನರಾವರ್ತತ ಇತಿ – ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಪುನಃ ಜನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆಬ್ರಹ್ಮ ಭುವನಾಲ್ಲೋಕಾಃ ಪುನರಾವರ್ತಿನೋಽರ್ಜುನ । ಮಾಮುಪೇತ್ಯ ತು ಕೌಂತೇಯ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ನ ವಿದ್ಯತೇ – ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಸಕಲ ಲೋಕಗಳೂ ಪುನರಾವರ್ತಿಯುಳ್ಳವುಗಳು. ಆದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆದವನಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ ; ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯುವುದೇ ಮುಕ್ತಿ. ಮುಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಲೋಕಾಂತರವಾಸವಲ್ಲ. ವೈಕುಂಠದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಯವಿಜಯರೂ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಬೇಕಾಯಿತೆಂದಮೇಲೆ ಲೋಕಾಂತರವಾಸವು ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಕ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ವೈರಾಗ್ಯಗಳೇ ಬೇಕು. ಇದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದೊಂದೇ ದಾರಿ. ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಐಹಿಕ ಸುಖ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಅನೇಕರು ದೇವರನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತ, ವಿಷಯಸುಖವನ್ನು ವಿಷವೆಂದು ತ್ಯಜಿಸಿ, ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ನಿರಂತರವೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವುದೇ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವ.

೧೧. ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿವೇಕವನ್ನೂ, ಇಹಾಮುತ್ರಾರ್ಥ ಫಲಭೋಗ ವಿರಾಗವನ್ನೂ ಶಮಾದಿ ಷಟ್ಕ ಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವವನ್ನೂ ಒಂದು ಗಳಿಗೆಯೂ ಬಿಡದೆ ಸಾಧಿಸುವವನೇ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. **ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪನ್ನನಾಗದೆ ಎಷ್ಟೇ ವರ್ಷಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರ ಶ್ರವಣ ಮಾಡಿದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗದು.** ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯ, ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ. ಮುಕ್ತಿಗೆ ಇರುವುದು ಇದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ. ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಮಾತುಗಳಿಂದ ಫಲವಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿ ದುಃಸಾಧ್ಯವು.

ಸದ್ಗುರು ಲಕ್ಷಣ

೧೨. ಹೀಗೆ ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪನ್ನನಾದವನಿಗೆ ಭಗವದನುಗ್ರಹ ದಿಂದ ಸದ್ಗುರುವು ಲಭ್ಯನಾಗುವನು. ಇಂಥವನಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯ ಬೇಕು. ತಾನು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಾನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಹಿತವಚನ (ಮುಂ. ೧. ೨. ೧೨) ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಷ್ಯನು ಸಮಿತ್ಪಾಣಿಯಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ ಗುರುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸ ಬೇಕು. "ಸಮಿತ್ಪಾಣಿಯಾಗಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಮಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮಿತ್ತು ಭಸ್ಮವಾಗುವಂತೆ ಗುರುಬೋಧೆಯಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯವಿದ್ಯೆಯು ದಹಿಸಲ್ಪಡುವು ದೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಶರೀರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಕರ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತು ಕರ್ಮವು ನಶಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮವು ನಶಿಸುವುದೋ ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ಬಲ್ಲವನೂ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನೂ ಆದ ಗುರುವಿನಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಅವನು ವೈರಾಗ್ಯಸಂಪನ್ನನೂ, ದಯೆಯುಳ್ಳವನೂ, ಸದಾಚಾರಿಯೂ, ಶಾಂತನೂ ಆಗಿರ ಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಬ್ರಹಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ದರ್ಪಾದಿ ದೋಷ ಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಶಮದಮಾದಿ ಷಡ್ಗುಣ ಸಂಪನ್ನನಾಗಿ, ಯದೃಚ್ಛಾಲಾಭ ಸಂತುಷ್ಟನಾಗಿ ಊಹಾಪೋಹ ವಿಚಕ್ಷಣನಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಂದ ಶಿಷ್ಯನ ಸಂಶಯ ಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲಿಸಿ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲವನೇ ಸದ್ಗುರು. ಇಂಥವರು ಬಹು ವಿರಳ. ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಈ ರೀತಿಯ ಗುರುವು ದೊರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ.

ತ್ರಿವಿಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

೧೩. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಈಗ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ

೧೦. ದೃಶ್ಯವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಪಂಚಭೂತಾತ್ಮಕ ವಾಗಿದೆ. ಪಂಚವಿಷಯಗಳಾದ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಧರ್ಮ ಗಳುಳ್ಳ ಆಕಾಶ ವಾಯು ಅಗ್ನಿ ಜಲ ಭೂಮಿ ಇವೇ ಪಂಚಭೂತಗಳು. ಇವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಏತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನ ಆಕಾಶಸ್ಸಂಭೂತಃ । ಆಕಾಶಾ

ದ್ವಾಯುಃ। ವಾಯೋರಗ್ನಿಃ। ಅಗ್ನೇರಾಪಃ। ಅದ್ಭ್ಯಃ ಪೃಥಿವೀ; ಖಂ ವಾಯುಂರ್ಜ್ಯೋತಿರಾಪಃ ಪೃಥಿವೀ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಧಾರಿಣೀ – ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವೂ, ಆಕಾಶದಿಂದ ಜನಿಸಿದ ವಾಯುವಿಗೆ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶಗಳೂ, ವಾಯುವಿನಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಅಗ್ನಿಗೆ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪಗಳೂ, ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಜಲಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸಗಳೂ, ಜಲದಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಭೂಮಿಗೆ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಪಂಚ ವಿಷಯಗಳೇ ಜೀವನಿಗೆ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲೂ, ಪರಲೋಕದಲ್ಲೂ ಭೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾವ ಭೋಗವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವನಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರ ತ್ವಕ್ ಚಕ್ಷು ಜಿಹ್ವೆ ಘ್ರಾಣ ಎಂಬ ಪಂಚ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯಬಲ್ಲವೇ ವಿನಾ ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯಲಾರವು. ಇವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿಯೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ.

೧೫. ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳೊಡನೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆಯಾ ವಿಷಯಾಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಆಮೇಲೆ ವಿಷಯ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ವಿಷಯಜ್ಞಾನದ ಕ್ರಮವು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ. ಅನ್ಯಾಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ, ಬಾಧಿತವಾಗದೆ, ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು. ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ, ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಾಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲಾರದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿರಂಕುಶವಾದ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶ್ರುತಿಯೇ ಆಧಾರವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ

೧೬. ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ, ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ. ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನೂ ಹೊಗೆಯನ್ನೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಕಂಡಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪೂರ್ವಾನುಭವವೇ ಕಾರಣ. ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರನಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನುಮಾನ ಗೋಚರನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದರೂ ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವು ಬಹಳ ಸಹಕಾರಿಯೇನೋ ಹೌದು.

ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ

೧೭. ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೇವದತ್ತನು ಯಜ್ಞದತ್ತನನ್ನು ಮಿಥಿಲಾ ನಗರಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಅವನು ತಿಳಿಸಿದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಮಿಥಿಲಾನಗರವು ಸಿಕ್ಕರೆ, ಅವನ ಮಾತು ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವೇದ್ಯನಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ, ಮಾತಿನಿಂದ ಅವನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದವು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಆದರೂ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದು. ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದವು (ಶ್ರುತಿಯು) ಪ್ರಮಾಣವೋ ಅದು ಭೂತವಸ್ತು ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧಗಳಿಲ್ಲದ್ದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ; ಎಂದರೆ ಅವನು ಅತೀಂದ್ರಿಯನು. ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾರದೆ ಮಾತು ಹಿಂದಿರುಗುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ನಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲ. (ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ) ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಸರ್ವಸಂಗ ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಯತಿಗಳು ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವರು. (ವೇದಾಂತ ವಿಜ್ಞಾನ ಸುನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಾಃ ಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗಾದ್ಯತಯಶ್ಶುದ್ಧ ಸತ್ತ್ವಾಃ). ಹೀಗೆ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಇಹಪರ ಭೋಗ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸಾರ ಬೀಜವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ವೇದಾಂತ. "ಉಪನಿಷತ್"ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ, ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ, ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. (ಇದಮತಿ ಗಂಭೀರಂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಶ್ರುತ್ಯವಗಾಹ್ಯಮೇವ, ನ ತರ್ಕಾವಗಾಹ್ಯಂ ; ನೈಷಾ ತರ್ಕೇಣಮತಿರಾಪನೇಯಾ). ಆದರೆ ಅನುಭವಾಂಗವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯೂ ತರ್ಕವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ; ಆತ್ಮಲಾಭ

ವಾಗದ ಶುಷ್ಕತರ್ಕವನ್ನು ಅದು ಅನುಮೋದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೧೮. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಮನುಷ್ಯನ ನಿಃಶ್ವಾಸದಂತೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುವೇ ಹೊರತು, ಪುರುಷಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಎಂದರೆ ಇವು ಪೌರುಷೇಯುವಲ್ಲ, ಯಾರೊಬ್ಬರ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಮೇಲೂ ವೇದದ ಅರ್ಥವು ನಿಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ, ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಅದು ಏನು ಹೇಳುವುದೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಂತೆ ಅಲ್ಲ. (ಬೃ. ೨. ೪. ೧೦) ವೇದವು ಮನೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆದ್ಯಂತಗಳಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ (ತೈ. ೨. ೩. ೪.) ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕರ್ತೃವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸದೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇದ್ದ ವೇದವಾಕ್ಯನ್ನು ವೇದವ್ಯಾಸ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಂತ್ರದ್ರಷ್ಟರು ತಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. (ಸೂ. ೧. ೩. ೨೯) ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಗಣಿಯಾಗಿರುವ ಅಪಾರವಾದ ವೇದಗಳನ್ನು ಯಾವನಾದರೂ ಒಬ್ಬನು ರಚಿಸಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹಲವರು ಸೇರಿ ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದು ಇನ್ನೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯವರು ಕೂಡಿಸಿ ಮಾಡಿರುವ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರವೆಂದು ಹೇಳುವುದಂತೂ ದೂರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಮಾತೃ-ಪ್ರಮೇಯ ವಿಭಾಗ

೧೯. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ತ್ರಿವಿಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿವೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದವನು, ಇವನು ಪ್ರಮಾತೃ; ಅರಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯ, ಇದು ಪ್ರಮೇಯ. ಇನ್ನು ಪ್ರಮಾತೃವು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಆಧಾರವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅರಿಯುವವನು ಮತ್ತು ಅರಿಯತಕ್ಕ ವಿಷಯ – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿದೆ. ಎಂದರೆ "ನಾನು ಅರಿಯುವವನು, ಇದು ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು" ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವವನು, ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯ – ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಎರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ

ಶ್ರುತಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಲ್ಲುದು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಸಹಜವಾದ್ದೇ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕನು ವಿಧವಿಧವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜನರು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಭಯ ಮೋಹಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕನಿಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಭಯ ಮೋಹಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ; ಎಂದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃ-ಪ್ರಮೇಯ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವನಿಂದ ಈ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಗುರುವು ಶಿಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಅವನಿಗೆ ಇಂದ್ರಜಾಲ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಯನು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತ ನಂತರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೂ ಗುರುವಿಗಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾತೃ-ಪ್ರಮೇಯ ವಿಭಾಗವು ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನೂ ಸಹ ಈ ವಿವಾಹವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಞಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರಮಾತೃ-ಪ್ರಮೇಯ ವಿಭಾಗವು ಆಮೇಲೆ ಬಾಧವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಅಸತ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು

೨೦. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಲದಲ್ಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಆವಿದ್ಯಕವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಸತ್ಯ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳದ್ದಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲುದು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದಲೇ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಶಬ್ದಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾದಾಗ ಜನರು ಅವುಗಳನ್ನು ರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಕಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ ಅಕ್ಷರಗಳು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಒಂದೊಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನಿಖರವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಸತ್ಯವೇ. ಆದರೆ ಸಂದೇಶವು ನಿಖರವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ತೋರುವ ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಿ "ಅದು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು" ಎಂಬ ಸತ್ಯವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಬಲ್ಲುದು. ಮತ್ತು

ಸತ್ಯವು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಪಾತ್ರವು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ ವಾಗುವುದರಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ತಿಳಿದವನ ಪಾಲಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾತ್ರವು ಮುಗಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೫) ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದನು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ತನಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದುವರೆಗೆ ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಶ್ರುತಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬ ಅರಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಧಿಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

೨೧. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃ-ಪ್ರಮೇಯ ವಿಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲ; ಈ ವಿಭಾಗವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ – ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇದರಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಸತ್ಯರೂಪ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗವೊಂದೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಭಾಗವೂ ಇದೆ. ಈ ಭಾಗವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅವರವರ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ದೋಷವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, **ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಲೇಬೇಕು.** ಫಲವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದು. ಯಾವನ ಚಿತ್ತವು ಪಾಪದಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಪಾಪದ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂಥವನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪಾಪದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ **ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕೆಂದಿರುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.** ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ, ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದ ವಿದ್ಯೆಗೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೂ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ತೈ. ೧. ೧೧) ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಡಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲೇ. ಯಾವ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಆತ್ಮನು ಅಪ್ರಮೇಯನು

೨೨. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಆಗಮವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಆತ್ಮನು ಇತರ ವಿಷಯಗಳಂತೆಯೇ ಪ್ರಮೇಯನೆಂದಾಗುತ್ತದೆ;

ಎಂದರೆ, ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾದವನು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ (೨. ೧೮), ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೂ (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೦) ಆತ್ಮನು ಅಪ್ರಮೇಯನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದರರ್ಥವೇನು ? ಹಾಗಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧನು, ಪ್ರಮಾತೃರೂಪದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವನು. ಯಾರೂ ಸಹ "ನಾನು ಇಂಥವನು" ಎಂದು ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಯಾವನೇ ಆಗಲಿ ತಾನು ಇದ್ದೇನೆಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು "ನಾನಿಲ್ಲ" ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವನು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನದಲ್ಲದ ಧರ್ಮಗಳ ಆರೋಪಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಇಂಥ ಆತ್ಮನನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಪ್ರಮೇಯನೆಂಬುದೂ, ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯ

ಗ್ರಂಥ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ

೨೩. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಪಡೆದಿರಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ, ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಗಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಕರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೋ ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೋ ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯವಾದ್ದು, ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದು. ಅದನ್ನರಿಯಲು ಯಾವ ಅನುಷ್ಠಾನವೂ ಬೇಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ಮೋಕ್ಷಾಧಿಕಾರಿಗೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ ಸಾಕು ಮತ್ತು ಇವು ಅವಶ್ಯಕವೂ ಹೌದು. ಇನ್ನು ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭವೇನೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ತಾನೆ ? ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡುವುದರ ಅಗತ್ಯವೇನಿದೆ ? ಎಂದರೆ, ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆದರೂ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಜನರು ವಿಧವಿಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಶರೀರವೆಂದೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದೂ, ಮನಸ್ಸೆಂದೂ, ಭೋಕ್ತೃವೆಂದೂ, ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ಹಲವು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ, ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಸೂ. ೧. ೧. ೧.)

ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಧ್ಯೇಯ

೨೪. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಾತ್ರವೇ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವುದಾದರೂ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಯೋ

ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಇದನ್ನು ಕೆಲವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಾನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ರೂಪಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಚಕ್ಷು ರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಈ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. (ಯದ್ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಚೇತನ ಕಾರಣತ್ವೇ ಸಮಾನಗತಿತ್ವಂ ಚಕ್ಷುರಾದೀನಾಮಿವ ರೂಪಾದಿಷು ಮಹಚ್ಚ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕಾರಣಮೇತತ್ – ಸೂ. ೧. ೧. ೧೦.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಾರುಣಿ ಭೃಗುವು ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು "ಪೂಜ್ಯನೇ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡು" ಎಂದನು. ವರುಣನು "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ । ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ । ಯತ್ಪ್ರಯಂತ್ಯಭಿಸಂವಿಶಂತಿ । ತದ್ವಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ । ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ । – ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವೋ, ಹುಟ್ಟಿ ಯಾವುದರಿಂದ ಬದುಕಿರುವುವೋ, ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಸೇರುವುವೋ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸು, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ" (ತೈ. ೩. ೧. ೩.) ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟನು ಎನ್ನುತ್ತದೆ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಸರ್ವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು, ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ ನಾಶಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದು. (ಅಸ್ಯ ಜಗತಃ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಭಂಗಂ ಯತಃ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ ಸರ್ವಶಕ್ತೇಃ ಕಾರಣಾದ್ಭವತಿ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ । (ತದೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಲಕ್ಷಣಂ) – ಸೂ. ೧. ೧. ೨.) ಹೀಗೆ ಈ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪದವಾಕ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞರಾದ ಬಾದರಾಯಣರು ಬ್ರಹ್ಮದ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಸೂ. ೧. ೧. ೪) ಆದ್ದರಿಂದ **ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗು ವುದೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಇದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ವಾಕ್ಯವು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ.**

ಬ್ರಹ್ಮ ಮಹಿಮೆ

೨೫. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಯೂ, ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಾಗಿಯೂ, ದೇಶಕಾಲಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಊಹಿಸಲಾಗದ ರಚನಾಸ್ವರೂಪ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

"ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹೀಗಿದೆ" ಎಂದು ಹಗುರವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ದೇಶ ಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವಭಾವ ದಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತು ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. (ನ ಯಥೋಕ್ತ ವಿಶೇಷಣಸ್ಯ ಜಗತಃ ಈಶ್ವರಂ ಮುಕ್ತ್ವಾ ಅನ್ಯತಃ ಸಂಸಾರಿಣೋ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ಸಂಭಾವಯಿತುಂ ಶಕ್ಯಂ। – ಸೂ. ೧. ೧. ೨.) ಎಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನಾವುದೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮೂಲವೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವವನನ್ನೇ ಲೋಕವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಗಣಿಯಾದ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳನ್ನೂ ಉಸಿರಾಡುವಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದೇನಿದೆ? (ಸೂ. ೧. ೧. ೩.)

೨೬. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಯಕ್ಷೋಪಾಖ್ಯಾನ ದಲ್ಲಿ ರಮ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ದೇವಾಸುರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ತಮಗೆ ದೊರೆತ ಜಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಪಡೆದೆವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಕ್ಷರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ತೋರಿಕೊಂಡಿತು. ಯಕ್ಷನು ಮುಂದೆ ತಂದಿಟ್ಟ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಅಗ್ನಿಯು ಸುಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ, ವಾಯುವು ಎತ್ತಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವಿಸ್ಮಯಗೊಂಡ ಇಂದ್ರನು ತಾನೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಸಲು ಬಂದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವನೊಡನೆ ಮಾತೂ ಆಡದೆ ಮರೆಯಾಯಿತು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ. ನಿತ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾರಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದೀತು? ದೇವ ಯಕ್ಷ ರಾಕ್ಷಸ ಪಿತೃ ಪಿಶಾಚ ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಸ್ವರ್ಗ ಆಕಾಶ ಪೃಥಿವಿ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ಗ್ರಹ ನಕ್ಷತ್ರ ಇವರುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿಯೂ, ದೇಶ ಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಕ್ರಮವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕುಶಲರಾದ ಶಿಲ್ಪಿ ಗಳಿಗೂ ನಿರ್ಮಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಭೋಕ್ತೃಗಳ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಆ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕು. (ಕೇ. ಖಂಡ ೩ರ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ)

೨೭. ಈ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ನಿಯಮದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಇದರ ಭಯದಿಂದಲೇ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ಗ್ರಹ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು

ಕ್ಷಣವೂ ಬಿಡುವಿಲ್ಲದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವುವು; ಅಗ್ನಿಯು ಸುಡುವುದು, ಸೂರ್ಯನು ಉರಿಯುವನು, ಇಂದ್ರನೂ ವಾಯುವೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವರು; ಮೃತ್ಯುವು ಓಡುತ್ತಿರುವುದು. (ಕ. ೨. ೩. ೨–೩ ; ತೈ. ೨. ೮. ೧.) ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಮಹಾದ್ಭುತ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇದರಿಂದ ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇದು ಸುಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ; ಎಂದರೆ ಯಾವ ಸ್ಥೂಲಧರ್ಮಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅರಸನ ಬೊಕ್ಕಸವು ಕಡಿಮೆ ಯಾಗುವಂತೆ ಇದರ ಶಕ್ತಿ ವ್ಯಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅವ್ಯಯ. ಗುಣಗಳಿಂದ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ನಿರ್ಗುಣ. ಅವಯವಗಳಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಯವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ನಿರವಯವ. ಜೇಡರಹುಳು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಜಿಗುಟಾದ ದಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದೆಗೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇದು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬದುಕಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕೂದಲು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನಸ್ವಭಾವದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಹುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲೂ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಅದು ಎಗಚಿಕಾಯಿ ಗಳನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿದಂತೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. (ಮು. ೧. ೧. ೬ ; ಐ. ೧. ೧. ೧–೪.) ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ವಿರಾಟ್‌ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯೇ ತಲೆ, ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರೇ ಕಣ್ಣುಗಳು, ದಿಕ್ಕುಗಳೇ ಕಿವಿಗಳು, ವೇದಗಳೇ ವಾಕ್ಕು, ವಾಯುವೇ ಪ್ರಾಣ, ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಅಂತಃಕರಣವು. ಇದರಿಂದಲೇ ವೇದಗಳು, ದೀಕ್ಷೆಗಳು, ಯಜ್ಞಗಳು, ಕ್ರತು, ದಕ್ಷಿಣೆ, ಸಂವತ್ಸರ – ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿವೆ. (ಬೃ. ೧. ೨. ೫.) ಮನುಷ್ಯರು, ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳು, ತಪಸ್ಸು, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಗಳೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಸಮುದ್ರಗಳೂ, ಪರ್ವತಗಳೂ, ನದಿಗಳೂ, ಓಷಧಿಗಳೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಬರುತ್ತವೆ. (ಮು. ೨. ೧. ೩–೯, ಬೃ. ३. ೮. ೯.)

೨೮. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ವೇದ್ಯವಾಗುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯು ಅಪಾರವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹರಡಿಹೋಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ಮನಸ್ಸು ಆಸಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುವ ವರೆಗೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ದೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಗೋಚರವಾಗುವಂತೆ ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವನ್ ಮಹಿಮೆಯು ತೋರಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು ಈ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡುವುದಕ್ಕಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ? ಹಾಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದರೆ ಆ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಲು ಯೋಗ್ಯತೆ ಯುಳ್ಳ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನೂ ಅವನೇ ಕೊಡಬೇಕು. ಆಹಾ ! ಅನೇಕ ಮುಖಗಳಿಂದಲೂ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದಲೂ, ಆಯುಧಗಳಿಂದಲೂ, ಆಭರಣಗಳಿಂದಲೂ, ಇನ್ನೂ ಅನೇಕಾನೇಕ ಅದ್ಭುತ ದರ್ಶನಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿ ಇವನ ರೂಪು ಎಷ್ಟು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ ! ಸಹಸ್ರ ಸೂರ್ಯರು ಏಕತ್ರವಾದರೂ ಇವನ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಆ ಬೆಳಕು ಸಾಟಿಯಾಗ ಲಾರದು. ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ, ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿ ಸಮೂಹಗಳೂ, ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳೂ.

ವಾಸುಕಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಹಾವುಗಳೂ, ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಇವನಲ್ಲೇ ಇರುವರಲ್ಲ. ಇವನು ಅನಂತವೀರ್ಯನು, ಅಮಿತ ವಿಕ್ರಮನು, ಅನಂತ ಬಾಹುವು. ಹೊತ್ತಿಕೊಂಡು ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಅಗ್ನಿಜ್ವಾಲೆಯೇ ಮುಖವಾಗಿ ಉಳ್ಳವನೂ, ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವನೂ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಪಿಸುತ್ತಿರುವವನೂ ಆಗಿರುವ ಇವನ ರೂಪು ಎಷ್ಟು ಕ್ರೂರವಾಗಿದೆ! ಈ ಭಯಂಕರ ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ಮೂರು ಲೋಕಗಳೂ ಚೆದರಿ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ರುದ್ರರು, ಆದಿತ್ಯರು, ವಸುಗಳು, ವಿಶ್ವೇದೇವತೆಗಳು, ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳು, ಗಂಧರ್ವರು, ಯಕ್ಷರು, ರಾಕ್ಷಸರು, ಸಿದ್ಧರು – ಎಲ್ಲರೂ ಇವನ ರೂಪಿನಿಂದ ವಿಸ್ಮಯಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಸುರಸಂಘಗಳೂ ಹೆದರಿ ಕೈಮುಗಿದುಕೊಂಡು ಇವನಿಗೆ ಸ್ವಸ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವನಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವಿರಲಿ. ಇವನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಲಿ. ನಮ್ಮ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮನ್ನಿಸಲಿ. ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಇವನ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷ ಬೀಳಲಿ. (ಗೀ. ಅ. ೧೧)

ಸೃಷ್ಟಿ

ಪ್ರಜಾಪತಿ ಸೃಷ್ಟಿ

೨೯. ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಸಂಸಾರ ಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾದುದು ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. "ನೈವೇಹಕಿಂಚನಾಗ್ರೇ ಆಸೀತ್" (ಬೃ. ೧. ೨. ೧.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಗೊಳ್ಳದ (ಎಂದರೆ ಅವ್ಯಾಕೃತವಾದ) ಸತ್ತೊಂದೇ ಇತ್ತು ಎಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೇ ವಿನಾ ಏನೂ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಾವದಿಂದ ಇದೆಯೆಂಬ ಭಾವರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೂ ಕಾರ್ಯ ಜಗತ್ತು ಕಾರಣರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತವು ಪ್ರಜಾಪತಿಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮುಂಚೆ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ, ನಂತರ ಆಕಾಶಾದಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದನು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಂತರ "ನಾನು ಯಾರು? ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇನು?" ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಅವನೊಡನೆ ಅವಿಭಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡನು. ಆಗ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ "ನಾನು" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿದೆ. "ಯಾರು ನೀನು?" ಎಂದು ಯಾರನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ "ನಾನು" ಎಂಬ ಮೂಲ ಕಾರಣಾತ್ಮನ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ನಂತರ ತಮ್ಮ ವಿಶೇಷನಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೧.) ಹೀಗೆ ಯೋಚಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ

ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು. ಭಯವಾಗುವುದು ಎರಡನೆಯದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೇ ? (ದ್ವಿತೀಯಾದ್ವೈಭಯಂ ಭವತಿ – ಬೃ. ೧. ೪. ೨) ಆದರಿಂದಲೇ ಈಗಲೂ ಒಂಟಿಗರು ಭಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಪುನಃ ಆಲೋಚಿಸಿ "ನನಗಿಂತ ಬೇರೆಯ, ನನಗೆ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಯಾಗಿರುವ, ಆತ್ಮನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ! ನಾನು ಹೆದರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ." ಎಂದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಡನೆ ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅವನು ನಿರ್ಭೀತನೂ ಆದನು. (ದ್ವಿತೀಯಾತ್ ವಸ್ತ್ವಂತರಾತ್ ವೈ ಭಯಂ ಭವತಿ। ತದೇಕತ್ವದರ್ಶನೇನ ದ್ವಿತೀಯದರ್ಶನಂ ಅಪನೀತಂ ಇತಿ ನಾಸ್ತಿ ಯತಃ – ಬೃ. ೧. ೪. ೨.) ಹೀಗೆ ಏಕತ್ವ ದರ್ಶನದಿಂದ ಭಯವು ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಏಕತ್ವದರ್ಶನವು ಅವನ ಪಾಪರಹಿತ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದಲೂ, ಮೇಧೆಯಿಂದಲೂ – ಉಪದೇಶವಿಲ್ಲದೆಯೇ – ಪ್ರಜಾಪತಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಏಕತ್ವ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಕಾಣಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಅದು ನಾಶವಾಗಿ ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಉಳಿದನೆಂದೋ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ, ಪುನಃ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಬೇಸರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ರಮಿಸಲು ತನಗೆರಡನೆಯದಾದ ಸ್ತ್ರೀ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಯಸಿದನು. ಅವನು ಸತ್ಯಕಾಮನಾದ್ದರಿಂದ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲದೆಯೇ, ಶತರೂಪೆಯೆಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಳು. ಅವನು ಅವಳಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಾಗ ಮನುಷ್ಯರು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರು. ಆಗ ಶತರೂಪೆಯು "ನಾನು ಇವನಿಗೆ ಮಗಳಲ್ಲವೇ ? ಜುಗುಪ್ಸೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇವನು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ನನ್ನನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ? ಇರಲಿ, ನಾನು ಬೇರೆ ರೂಪಿನಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಮರೆಯಾಗುತ್ತೇನೆ." ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಗೋವಾದಳು ; ಇವನು ವೃಷಭನಾದನು. ಗೋ ಸಂತತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ, ದೇವತೆಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರು. (ಬೃ. ೧. ೪. ೩.)

೩೦. ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ನೋಡಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಸಂಸಾರಿಯೇ ? ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಬರುವುದು ಸಹಜ. ಶ್ರುತಿಯೂ ಸಹ "ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಇದೇ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು" (ಐ. ೩. ೧. ೩.) ಎಂದು ಒಮ್ಮೆಯೂ ಮತ್ತು ಸಂಸಾರಿಯೆಂಬಂತೆ ಇವನನ್ನು ಕುರಿತು "ಎಲ್ಲ ಪಾಪಗಳನ್ನೂ ಸುಟ್ಟುಕೊಂಡನು" (ಬೃ. ೧. ೪. ೧.) ಎಂದು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಅವನು ಸ್ವತಃ ಅಸಂಸಾರಿಯೇ ; ಆದರೆ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಸಂಸಾರಿ. ಸ್ವತಃ ಒಬ್ಬನೇ ; ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಉಪಾಧಿಯು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶುದ್ಧವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂದು ಬಹಳ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ, ಸಂಸಾರಿಯೆಂದು ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಜೀವರ ಉಪಾಧಿಯು

ಹೆಚ್ಚು ಅಶುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಸಂಸಾರಿಗಳೆಂದೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೬.)

ಜಗತ್ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿಗಾನವಿಲ್ಲ

೩೧. ಈ ಮೇಲೆ ಆಕಾಶಾದಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ "ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ – ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿತು" (ತೈ. ೨. ೧. ೨.), "ತತ್ತೇಜೋಽಸೃಜತ – ಅದು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು" (ಛಾಂ. ೬. ೨. ೩.), "ಸ ಪ್ರಾಣಮಸೃಜತ – ಅವನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು" (ಪ್ರ. ೬. ೪.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. "ತದ್ಧೇದಂ ತರ್ಹಿ ಅವ್ಯಾಕೃತಮಾಸೀತ್, ತನ್ನಾಮರೂಪಾಭ್ಯಾಮೇವ ವ್ಯಾಕ್ರಿಯತ – ಅಲ್ಲಿ ಆಗ ಇದು ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿತ್ತು, ಅದು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಕರಣವಾಯಿತು" (ಬೃ. ೧. ೪. ೭.) ಎಂದು ಜಗತ್ತು ತಾನೇ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿತೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವು ಹೀಗೆ :

೩೨. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಗಾನ(ವಿರೋಧ)ವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಗಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವೇಶ್ವರನೂ, ಸರ್ವಾತ್ಮನೂ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತು "ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯ – ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು" (ತೈ. ೨. ೬. ೪.) ಎಂದು ಅವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹುವಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ. (ಆತ್ಮ ವಿಷಯೇಣ ಬಹುಭವನಾನುಶಂಸನೇನ ಸೃಜ್ಯಮಾನಾನಾಂ ವಿಕಾರಾಣಾಂ ಸ್ರಷ್ಟುಃ ಅಭೇದಂ ಅಭಾಷತ – ಸೂ. ೧. ೪. ೧೪.) ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಷ್ಟು ಸಾಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವು ಮುಖ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೋ (ನ ಚ ಅವ್ಯತಿರೇಕಃ ಏವಂ ಉಪಪದ್ಯತೇ ಯದಿ ಕೃತ್ಸ್ನಂ ವಸ್ತುಜಾತಂ ಏಕಸ್ಮಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಉತ್ಪದ್ಯೇತ – ಸೂ. ೨. ೩. ೬.)

ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ.

೩೩. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಗಾನವಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ "ಅಲ್ಲಿ ಆಗ ಇದು ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿತ್ತು, ಅದು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಕರಣವಾಯಿತು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ತಾನೇ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದೇ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಈ ವಿಂಗಡಣೆಗೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷನನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವನೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಸೂ. ೧. ೪. ೧೫) ಇನ್ನು ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಗೂ, ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಗೂ ವಿಗಾನವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಸಿದ್ಧಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಎಳೆದು ಅರ್ಥಮಾಡಿ "ಆತ್ಮನು ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ವಾಯುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನಂತರ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಈ ದೋಷವು ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೨. ೩. ೬.) ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಎಳೆದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಇಲ್ಲ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಶ್ನ ಶ್ರುತಿಯು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು "ಅಪ್ರಾಣನು. ಅಮನಸ್ಕನು" (ಮುಂ. ೨. ೧. ೨.) ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಪ್ರಶ್ನ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಸವಿಶೇಷನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಅವಾಂತರ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಷಯ. (ಸೂ. ೨. ೪. ೨.) ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರಣಗಳಿಗೂ ಆಧಾರನಾದ ಪ್ರಾಣನೇ ಆದ್ದರಿಂದ (ಪ್ರ. ೬. ೪.) ಅವಾಂತರ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾದಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದೆಯೆಂದೂ, ನಂತರ ಸ್ಥೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಾದಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದೆಯೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಗಾನವು ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಲಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ಪರಿಹಾರವೇ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಕಾರ್ಯವು ಅಸತ್ತೇ ?

೩೪. ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಶಂಕೆ : "ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್" (ತೈ. ೨. ೭. ೧.), "ಅಸದೇವ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್" (ಛಾಂ. ೩. ೧೯. ೧ ; ೬. ೨. ೧.) – "ಇದು ಮೊದಲು ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳು

ಇರುವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ತಾಗಿತ್ತೇನು ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ನಿರಾತ್ಮಕವಾದ ಅಸತ್ತೇ (ಶೂನ್ಯವೇ) ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂದೆ "ಕಥಮಸತಃ ಸಜ್ಜಾಯೇತ" – ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ? (ಛಾಂ. ೬. ೨. ೨.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅಸದ್ವಾದ ವನ್ನು ಹಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹದಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಉಳಿದಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಗ್ರದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು : ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಕೃತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಸತ್ತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಭಾಗವು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ತಾಗಿದ್ದರೂ "ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಅಸತ್ತಾಗಿತ್ತು" ಎಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ತಸ್ಮಾತ್ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕೃತ ವಸ್ತು ವಿಷಯಃ ಪ್ರಾಯೇಣ ಸಚ್ಛಬ್ದಃ ಪ್ರಸಿದ್ಧಃ ಇತಿ ತದ್ವ್ಯಾಕರಣಾಭಾವಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಸದಿವ ಆಸೀತ್ ಇತಿ ಉಪಚರ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೭.) ಇದನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಮುಂದೆ "ತತ್ ಸದಾಸೀತ್ – ಅದು ಸತ್ತಾಗಿತ್ತು" (ಛಾಂ. ೩.೧೯.೧.) ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತು ಎಂದರೆ – ಶೂನ್ಯವು – ಹೀಗೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರವು (ನಿರುಪಾಖ್ಯವು). ಆದ್ದರಿಂದ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ "ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ" ಎಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳುವುದು "ಬಂಜೆಯ ಮಗನು ರಾಜನಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ತೇ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಸತ್ತು, ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಂತರ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸತ್ತು.

ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ

೩೫. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಅಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದೇನೋ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಭಗವಂತನೇ ಹೇಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಏನು ? ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಕಾರಣನು. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸುತ್ತೇವೆ. "ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಾನೇ ಪ್ರಭವನು ಮತ್ತು ಪ್ರಲಯನು, ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಾದ ನಾನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನು. (ಗೀ. ೭. ೬.) ಪರಮೇಶ್ವರನಾದ ನನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ

ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣಾಂತರವು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು. ಪರಮೇಶ್ವರನಾದ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಪೋಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಗೀ. ೭. ೭.) ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸನಾತನವೂ, ಶಾಶ್ವತವೂ ಆದ ಕಾರಣವು ನಾನೇ. (ಗೀ. ೭. ೧೦.) ಸರ್ವಭೂತಗಳೂ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನ (ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ) ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಮುಂಚಿನಂತೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತೇನೆ. (ಗೀ. ೯. ೭.) ಜೀವರುಗಳ ಸಂಸಾರ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿರುವ ಕೀಳಾದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದ ರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿಕೃಷ್ಟವೆನ್ನಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಗಳಾದ ಜೀವರು ಇದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ನಿಜರೂಪದ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ನಾನೇ ಅಧ್ಯಕ್ಷನು. ಇದು ನನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಈ ಚರಾಚರಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆ. (ಗೀ. ೯. ೧೦.)" ಈ ರೀತಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ತಾನೇ ಕಾರಣನೆಂಬುದನ್ನು ಭಗವಂತನು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಭಗವಂತನೇ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಅಜ್ಜ. ಜೀವರಿಗೆ ಅವರವರ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವವನೂ ಅವನೇ. (ಗೀ. ೯. ೧೭.) ಹೀಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿಸಿದ ನಂತರ ಏಕಾದಶಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿ ತಾನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುದನ್ನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತ ನೆಂಬುದನ್ನೂ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲದೆ ತಾನು ಹೇಗೆ ಜಗದಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳಬಲ್ಲನೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿ ತಾನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ

೩೬. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡ ಬೇಕೆಂದೂ, ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದೇ ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ ವೆಂದೂ ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಮಡಕೆಗೆ ಕುಂಬಾರನಂತೆಯೂ, ಒಡವೆಗೆ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನಂತೆಯೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೋ ಅಥವಾ ಮಡಕೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನಂತೆಯೂ, ಒಡವೆಗೆ ಚಿನ್ನದಂತೆಯೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅದು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. "ಸ ಈಕ್ಷಾಂಚಕ್ರೇ, ಸ ಪ್ರಾಣಮಸೃಜತ – ಅವನು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿದನು, ಅವನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು" (ಪ್ರ. ೬. ೩–೪.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೂ, ಈಕ್ಷಾ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಕುಂಬಾರನಂತಹ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುವುದ ರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರವೇ ? ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲ. ಈಕ್ಷಣೆಯನ್ನು

ತೋರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಮಿತ್ತವೆನ್ನುವುದೇನೋ ಸರಿಯೆ. ಆದರೆ ಅದು ಉಪಾದಾನವೂ ಹೌದು. ಇದು "ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ದೃಷ್ಟಾಂತಾನುಪರೋಧಾತ್" (ಸೂ. ೧. ೪. ೨೩.) ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ "ಯಾವುದರಿಂದ ಕೇಳದೆ ಇದ್ದುದು ಕೇಳಿದಂತಾಗುವುದೋ, ತರ್ಕಿಸದೆ ಇದ್ದುದು ತರ್ಕಿಸಿದಂತಾಗುವುದೋ, ನಿಶ್ಚಯಿಸದೆ ಇದ್ದುದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಂತಾಗುವುದೋ ಆ ಆದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿದೆಯಾ ?" (ಛಾಂ. ೬. ೧. ೩.) ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲದರ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಾದರೂ ಕುಂಬಾರನು ಮಡಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುಂತೆ ನಿಮಿತ್ತವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಇನ್ನು "ಯಥಾ ಸೋಮ್ಯೈಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಂಡೇನ ಸರ್ವಂ ಮೃನ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್ ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ, ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಂ – ಸೋಮ್ಯನೆ, ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯಿಂದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ತಿಳಿಯುವುದೋ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಮಾತಿನಿಂದಾದ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೋ, ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವೋ" (ಛಾಂ. ೬. ೧. ೪.) ಎಂಬುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಶ್ರುತಿ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಹಾಗೆಯೇ "ಕಸ್ಮಿನ್ನು ಭಗವೋ ವಿಜ್ಞಾತೇ ಸರ್ವಮಿದಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಭವತಿ – ಪೂಜ್ಯನೇ, ಯಾವುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿತಂತಾಗುವುದು ?" (ಮುಂ. ೧. ೧. ೩.) ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ. ಮತ್ತು "ಯಥಾ ಪೃಥಿವ್ಯಾಮೋಷಧಯಃ ಸಂಭವಂತಿ ತಥಾಕ್ಷರಾತ್ ಸಂಭವತೀಹ ವಿಶ್ವಂ – ಹೇಗೆ ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಗಿಡಮರಗಳು ಉಂಟಾಗುವುವೋ ಹಾಗೆ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ." (ಮುಂ. ೧. ೧. ೭.) ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೂ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. (ಸೂ. ೧. ೪. ೨೩.)

೩೭. ಶ್ರುತಿಯು ಮಾಡುವ ಈ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಈ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭ ಹೀಗೆ : ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಹಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತವಾಗಿ ಸೇರಿಸುವುದೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಸೇರಿಸದಿರುವುದೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣೋತ್ಪತ್ತಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಗೌಣವೇ ? ಎಂದು ಶಂಕೆ. ಇವು ಗೌಣವೇ ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಹಾನಿಯು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ "ಯಾವುದನ್ನು ಅರಿತರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ?" (ಮುಂ. ೧. ೧. ೩.) ಎಂದು ಒಂದನ್ನು ಅರಿತರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾಗುವುದೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವು

ದಕ್ಕಾಗಿ "ಇವನಿಂದ ಪ್ರಾಣವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ" (ಮುಂ. ೨. ೧. ೩.) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿಕಾರವೆಂದಾದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಕಾರವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಸಿದಿ ಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೋತ್ಪತ್ತಿ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಗೌಣವೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಾದಿಯಾದ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವೇ. (ಸಾ ಚ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಪ್ರಾಣಾದೇಃ ಸಮಸ್ತಸ್ಯ ಜಗತಃ ಬ್ರಹ್ಮವಿಕಾರತ್ವೇ ಸತಿ ಪ್ರಕೃತಿವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ವಿಕಾರಾಭಾವಾತ್ ಸಿಧ್ಯತಿ। ಗೌಣ್ಯಾಂ ತು ಪ್ರಾಣಾನಾಂ ಉತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತೌ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಇಯಂ ಹೀಯೇತ। – ಸೂ. ೨. ೪. ೨.)

೩೮. ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ "ಸೋಽಕಾಮಯತ ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ" (ತೈ. ೨.೬.೪.), "ತದೈಕ್ಷತ, ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ" (ಛಾಂ. ೬. ೨. ೩.) – "ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವೆನು ಎಂದು ಅವನು ಯೋಚಿಸಿದನು, ಅದು ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು" ಎನ್ನುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ "ತದಾತ್ಮಾನಗ್ಂ ಸ್ವಯಮಕುರುತ – ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು" (ತೈ. ೨. ೭. ೧.) ಎನ್ನುವಲ್ಲೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಕಾರಣತ್ವವೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ "ತನ್ನನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡನು" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕರ್ಮತ್ವವನ್ನೂ, "ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಿಮಿತ್ತವೂ, ಉಪದಾನವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೧. ೪. ೨೪, ೨೬) ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ "ಆಕಾಶೋ ವೈ ನಾಮ ನಾಮರೂಪಯೋರ್ನಿವಹಿತಾ – ಆಕಾಶನೆಂಬುವನು ನಾಮರೂಪಗಳ ನಿರ್ವಾಹಕನು" (ಛಾಂ. ೮. ೧೪. ೧.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಜೊತೆಗೆ "ಸರ್ವಾಣಿ ಹ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಆಕಾಶಾದೇವ ಸಮುತ್ಪದ್ಯಂತೇ, ಆಕಾಶಂ ಪ್ರತ್ಯಸ್ತಂ ಯಂತಿ – ಈ ಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಕಾಶದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆಕಾಶದಲ್ಲೇ ಲಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ" (ಛಾಂ. ೧. ೯. ೧.) ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಲಯಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆಕಾಶವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಯಾವ ಒಂದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೋ ಯಾವ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಯವೂ ಆಗುವುದೋ, ಆ ಒಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೂ ಹೌದೆಂದು ಸಿದವಾಯಿತು. (ಸೂ. ೧. ೪. ೨೫)

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಅನನ್ಯತ್ವ

೩೯. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಕಾರಣವಾಗಿರುವ

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂದಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ, ಕಾರಣಕ್ಕೂ, ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವಾದರೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣರೂಪವಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. (ಅನನ್ಯತ್ವೇಽಪಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಯೋಃ ಕಾರ್ಯಸ್ಯ ಕಾರಣಾತ್ಮತ್ವಂ ನ ತು ಕಾರಣಸ್ಯ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮತ್ವಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೯.) ಇದನ್ನೇ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ **ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಕಾರ್ಯವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ.** ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಶಂಕೆ : ಕಾರಣದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಆಕಾರ ವಿಶೇಷವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚೇ ಹೊರತು ಕಡಿಮೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಕಾರ್ಯವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಸಮಾಧಾನ : ನಿರಾಕಾರತ್ವವು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಾರವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹುಸಿ. ಇದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. "ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ - ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಂತಿರುವ ಹೆಸರು". (ಛಾಂ. ೬. ೧. ೪.) ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯೇ.

೪೦. ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅರಿಯಬಹುದು. ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷವೆಂಬ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ದಾರಗಳೆಂಬ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಬಟ್ಟೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ದಾರಗಳೆಂಬ ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿಯ ಹಂಜಿಗಳೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ದಾರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೫.) ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು ? ಎಂದರೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗಲೂ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಳ್ಳಿನಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆಯು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮರಳಿನಿಂದಲೂ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಯಥಾ ಚ ಕಾರಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ತ್ರಿಷುಕಾಲೇಷು ಸತ್ತ್ವಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ, ಏವಂ ಕಾರ್ಯಮಪಿ

ಜಗತ್ ತ್ರಿಷುಕಾಲೇಷು ಸತ್ತ್ವಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೬.) ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ ಏಳಬಹುದು : ಎಳ್ಳು ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕೇ ವಿನಾ, ಎಳ್ಳು ಎಣ್ಣೆಗಳಿಗೆ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಎಂದರೆ, ವಿಶೇಷಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವು ಮರಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಎಳ್ಳಿನಲ್ಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಎಳ್ಳಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ **ಶಕ್ತಿಯು ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದೂ, ಕಾರ್ಯವು ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು.** (ಕಾರಣಸ್ಯ ಆತ್ಮಭೂತಾ ಶಕ್ತಿಃ ಶಕ್ತೇಶ್ಚ ಆತ್ಮಭೂತಂ ಕಾರ್ಯಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮; ಸಾ ಶಕ್ತಿಃ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಅಹಂ, ಶಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿಮತೋಃ ಅನನ್ಯತ್ವಾತ್ – ಗೀ. ೧೪. ೨೭ ; ಮಮ ಸ್ವರೂಪಭೂತಾ ಮದೀಯಾ ಮಾಯಾ – ಗೀ. ೧೪. ೩. ; ಯಾ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಃ ಅಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ ತದೇವ ಚ ನೋ ಬ್ರಹ್ಮ – ಸೂ. ೨. ೩. ೯.)

೪೧. ಶಂಕೆ : ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೂ ಕಾರಣದಲ್ಲಿದ್ದೇ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಅನಗತ್ಯವಾಗುವುದಲ್ಲ ? ಸಮಾಧಾನ : ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣವನ್ನು ಕಾರ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನವು ಬೇಕು. ಆದರೂ **ಕಾರ್ಯಾಕಾರವೂ ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ್ದು ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ವಸ್ತುವೇ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವದತ್ತನು ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಮಡಿಸಿದ್ದರೂ ಅವನೇ, ನೀಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವನೇ.** (ಕಾರ್ಯಾಕಾರೋಽಪಿ ಕಾರಣಸ್ಯ ಆತ್ಮಭೂತ ಏವ, ಅನಾತ್ಮಭೂತಸ್ಯ ಅನಾರಭ್ಯತ್ವಾತ್ । ನ ಚ ವಿಶೇಷದರ್ಶನಮಾತ್ರೇಣ ವಸ್ತ್ವನ್ಯತ್ವಂ ಭವತಿ । ನ ಹಿ ದೇವದತ್ತಃ ಸಂಕೋಚಿತ ಹಸ್ತಪಾದಃ ಪ್ರಸಾರಿತ ಹಸ್ತಪಾದಶ್ಚ ವಿಶೇಷೇಣ ದೃಶ್ಯಮಾನೋಽಪಿ ವಸ್ತ್ವನ್ಯತ್ವಂ ಗಚ್ಛತಿ । – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಆಕ್ಷೇಪ : ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನು ಬದುಕಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಅವನು ಅವನೇ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ. ಆಲದ ಬೀಜದ ಅವಯವಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ಮೊಳಕೆಯಾದಾಗ ಬೀಜವು ನಷ್ಟವಾದರೂ ಮೊಳಕೆಯು ಆ ಬೀಜದ್ದೇ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಮಗುವೂ, ಜನನಾನಂತರ ಹೊರಗೆ ಕೈಕಾಲು ನೀಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಗುವೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಮಡಿಸಿಟ್ಟಿದ್ದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟರೆ ಅದರ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳು ತಿಳಿಯುವುವೇ ವಿನಾ ಆ ಬಟ್ಟೆಯು ಬೇರೆಯೆಂದು ಯಾರೂ

ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೯.) ಪ್ರಾಣಾಯಾಮದಿಂದ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಟ್ಟಿರುವಾಗ ಶರೀರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬಂಧನವನ್ನು ತೆಗೆದಾಗ ಬದುಕಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಶಾರೀರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದೂ ಪ್ರಾಣವೇ. ಹೀಗೆಯೇ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ "ಯಾವುದರಿಂದ ಕೇಳದೇ ಇದ್ದುದು ಕೇಳಿದ್ದಾಗುವುದೋ, ಮನನ ಮಾಡದೇ ಇದ್ದುದು ಮನನ ಮಾಡಿದ್ದಾಗುವುದೋ, ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದುದು ಅರಿತದ್ದಾಗುವುದೋ" (ಛಾಂ. ೬. ೧. ೩.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ವಿಷಯ : ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರದ ಆಕಾರವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸಿತಷ್ಟೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ವಿಕಾರವು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುವುದು ? ಎಂದರೆ, ಗಡಿಗೆ ವಿಗ್ರಹ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಕಾರಗಳು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನು ಕುಂಬಾರನೇ ಹೊರತು ಆಕಾರಗಳು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲೇ ಇವೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು ? ಎಂದರೆ, ಕುಂಬಾರನು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾರನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕಾರಕ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತನಾಗಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಆಕಾರಗಳಿರುವುದು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ

೪೨. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ : ಕಾರ್ಯವು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಲೋಕ ನಿಯಮ. ಆಭರಣಾದಿ ವಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿ (ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ) ಮಣ್ಣಿನ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲ; ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆ ಮೃನ್ಮಯವಾಗಿಯೂ, ಆಭರಣಗಳು ಸುವರ್ಣಮಯವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೋ ಚೇತನವೂ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಜಡವೂ ದುಃಖಮಯವೂ ಅಶುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? (ಸೂ. ೨. ೧. ೪.) ಎಂದರೆ, ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಕಾರ್ಯವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಚೇತನರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಅಚೇತನವಾಗಿರುವ ಕೂದಲು ಉಗುರು ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಮತ್ತು ಅಚೇತನವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಗಣಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಮಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳುಂಟಾಗುವುದೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡು

ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣತ್ವವು ಅಸಮಂಜಸವೆನಿಸಲಾರದು. (ಸೂ. ೨. ೧. ೬.) ಇನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಷ ವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳುವ ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇನು ? ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸ್ವಭಾವವು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ? ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವೇ ನಾಶವಾಗಿ, ಕರ್ತೃವೇ ಅಭಾವವಾಗಿ, ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಿ ಸುವುದಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ, ಜಗತ್ತೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಈ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ **ಬ್ರಹ್ಮದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸ್ವಭಾವವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ತಾ ಸ್ವಭಾವವು (ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆಯು) ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದೇ ಇದೆ.** (ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ ಸತ್ತಾ ಲಕ್ಷಣಃ ಸ್ವಭಾವಃ ಆಕಾಶಾದಿಷು ಅನುವರ್ತಮಾನೋ ದೃಶ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೧. ೬.) **ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ಅಸತ್ತೆಂಬುದನ್ನೂ, ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ವೆಂಬುದನ್ನೂ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆಯೂ ಆಯಿತು.** ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಚೈತನ್ಯವು ಜಡವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ ವೆಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನ ಪ್ರಕಾರ ಚೇತನದಿಂದ ಚೇತನವೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಚೇತನದಿಂದ ಯಾವುದು ಹುಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದು ಚೇತನವೇ ಆಗಿರಬೇಕು, ಯಾವುದು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ದ್ದಲ್ಲವೋ ಅದು ಜಡವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ತೀರ್ಮಾನವು ತಿರುಳಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆ ಮಾತ್ರ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

೪೩. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿರಬಹುದು : ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಶಬ್ದಾದಿ ರಹಿತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಶುದ್ಧವೂ ಶಬ್ದಾದಿ ಸಹಿತವೂ ಆದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅಸದ್ರೂಪವೆನಿಸಿ ಪುನಃ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಡುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಶಬ್ದಾದಿ ರಹಿತ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಶಬ್ದಾದಿ ಸಹಿತ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ (ಕಂಪಿಸುತ್ತಿರುವ) ಗಂಟೆಯು ಶಬ್ದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಶಬ್ದವು ಗಂಟೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಗಂಟೆಯ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಅಸತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ನಿಷೇಧ

ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ್ದು ಇಂಥದೆಂಬುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ನಿಷೇಧವು ಶಬ್ದಾದಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ತೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಕಾರವು ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅದು – ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯಾಗಲೀ, ಆಮೇಲಾಗಲೀ – ಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವುದೆಂಬುದೇ ಅಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವೇನಿದ್ದರೂ ಬರಿಯ ಹೆಸರು; ವಾಚಾರಂಭಣ, ಎಂದರೆ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಂತಿರುವುದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೃತವು. ಕಾರಣವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು. ಆದರೆ ಸತ್ತ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಹೇಗೆ ಸತ್ತೇ ಆಗಿರುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈಗಲೂ ಸತ್ತೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಶಬ್ದಾದಿ ಸಹಿತ ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಆಗಲಿ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ನಂತರವಾಗಲಿ ಕಾರಣ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಕಾರ್ಯವು ಅಸದ್ರೂಪವೆಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

೪೪. ಸ್ಥೂಲತ್ವ, ಸಾವಯವತ್ವ, ಅಚೇತನತ್ವ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ, ಅಶುದ್ಧತ್ವ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಜಗದ್ರೂಪವಾದ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಅವಿಭಾಗವಾಗಿ ಕಾರಣರೂಪವಾದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರಣಧರ್ಮವು ಕೆಡುವುದಿಲ್ಲವೆ ? (ಸೂ. ೨. ೧. ೮.) ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ ; ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿ ಕಾರಣರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ತನ್ನ ಧರ್ಮದಿಂದ ಕಾರಣಧರ್ಮವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆ : ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದ ಘಟಾದಿಗಳು ವಿಭಾಗಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ, ಮಧ್ಯಮ, ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ಭೇದಗತಿಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದಾದರೂ ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಮಣ್ಣನ್ನು ಸೇರಿದಾಗ ಅವುಗಳ ವಿಭಾಗ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾರಣಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ ; ಸುವರ್ಣಾಭರಣಗಳು ಸುವರ್ಣಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ಕಾರ್ಯವಾದ ಆಭರಣಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸುವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; ಜಾಗ್ರತ್ಸುಷುಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವು ಹಿಂಬಾಲಿಸದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದರ್ಶನವೆಂಬ ಮಾಯೆಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಂತೂ ಸರ್ವರ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲೂ ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸದೆಯೇ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರ್ಯಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಲಯವೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ

ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡಾಗಲೇ ಕಾರ್ಯದ ಮಾತು ಹುಟ್ಟುವು ದಲ್ಲವೇ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವೂ ಕಾರ್ಯಧರ್ಮಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪಿತವೇ. ಇಂಥ ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು – ಪ್ರಲಯದಲ್ಲೇ ಏಸು – ಯಾವಾಗ ತಾನೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವು ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ **ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂದಾಗ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು, ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.** (ಸೂ. ೨. ೧. ೯.) ಎಂದರೆ ಮಡಕೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಡಕೆಯು ಮಣ್ಣೇ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಮಣ್ಣು ಮಡಕೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು.

ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ವಿಭಾಗ

೪೫. ವಿಭಾಗಗೊಂಡು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಗವಾಗಿ ಕಾರಣರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರೆ ಪುನಃ ಇದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾ ಗುವುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ನಿಯಮಿತ ಕಾರಣವು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ರೂಪವಾದ ಈ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿ ಪುನಃ ಹೇಗಾಗುವುದು ? ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಗವಾಗಿ ಒಂದಾದ ಭೋಕ್ತೃಗಳಾದ ಜೀವರಿಗೆ ಪುನರುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀ ಕರಿಸಿದರೆ, ಮುಕ್ತರೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವರೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಮೇಲಿನದೇ ಉತ್ತರ. ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಧರ್ಮದಿಂದ ಕಾರಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; ಅಷ್ಟೇ ಏನು, ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯವು ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣಧರ್ಮವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಣಯ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ" (ಬೃ. ೨. ೪. ೬. ; ೭. ೨೫. ೨.), "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅಮೃತಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ" (ಮುಂ. ೨. ೨. ೧೧.), "ಇದಮೆನಿಸುವ ಈ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ" (ಛಾಂ. ೩. ೧೪. ೧.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳು ಈ ಅನನ್ಯತ್ವವು ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವೆಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಆಸ್ಪದವಿತ್ತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರುತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪವು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಮುಕ್ತರಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿರಬಹುದೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೇ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. "ಈ ಪ್ರಜೆಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿದ್ದರೂ ಸೇರಿರುವೆವೆಂದು ಅರಿಯರು. ಅಲ್ಲಿ ಹುಲಿ ಸಿಂಹ ತೋಳ ಹಂದಿ ಕೀಟ ಪತಂಗ ತೊಣಚಿ ಸೊಳ್ಳೆ–ಇವೆಲ್ಲಾ ಸುಷುಪ್ತಿ ಪ್ರಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಮುಂಚಿ

ನಂತೆಯೇ ವಿಭಾಗವಾಗುವುವು." (ಇಮಾಃ ಸರ್ವಾಃ ಪ್ರಜಾಃ ಸತಿ ಸಂಪದ್ಯ ನ ವಿದುಃ ಸತಿ ಸಂಪದ್ಯಾಮಃ ಇತಿ ತ ಇಹ ವ್ಯಾಘ್ರೋ ವಾ ಸಿಂಹೋ ವಾ ವೃಕೋ ವಾ ವರಾಹೋ ವಾ ಕೀಟೋ ವಾ ಪತಂಗೋ ವಾ ದಂಶೋ ವಾ ಮಶಕೋ ವಾ ಯದ್ಯದ್ಭವಂತಿ ತದಾ ಭವಂತಿ – ಛಾ. ೬. ೯. ೨-೩) ಹೇಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿ ಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವಿಭಾಗವೇ ಇದ್ದರೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದಂತೆ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪುನಃ ವಿಭಾಗವಾಗುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. (ಸೂ. ೨. ೧. ೯.) ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ಜನ್ಮಹೇತುವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಪ್ರಲಯದಲ್ಲೂ ಇದು ಉಳಿದಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತರಲ್ಲದವರು ಮಾತ್ರವೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ.

೪೬. ಭೋಕ್ತೃವೆಂದರೆ ಚೇತನನಾದ ಜೀವನು. ಭೋಗ್ಯವೆಂದರೆ ಶಬ್ದಾದಿ ವಿಷಯಗಳು. ಹೀಗೆ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ವಿಭಾಗವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಪರಮ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯವೆಂದಾದರೆ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯಗಳಿಗೆ – ಅದು ಇದಾಗುವುದು, ಇದು ಅದಾಗುವುದು – ಎಂಬ ಇತರೇತರ ಭಾವಾಪತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ, ಜಲಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯವಲ್ಲದೆ ತದ್ವಿಕಾರವಾದ ನೊರೆ, ಅಲೆ, ಗುಳ್ಳೆ ಮುಂತಾದುವು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಸಮುದ್ರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ಯವಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭೋಕ್ತೃವು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಕಾರವೆನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸ್ರಷ್ಟೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯಾನುಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಭೋಕ್ತೃವೆನಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ತತ್ಸೃಷ್ಟ್ವಾ ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶತ್" ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಅನುಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದನು" (ತೈ. ೨. ೬. ೬.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಹೀಗೆ ಭೋಕ್ತೃವು ಪರಮ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ವಿಭಾಗವು ಈ ರೀತಿ ಸಮುದ್ರ ತರಂಗಾದಿ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೩) "ತದನನ್ಯತ್ವಮಾರಂಭಣ ಶಬ್ದಾದಿಭ್ಯಃ" (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ ಈ ವಾದವು ಮುಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. "ಆರಂಭಣ ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಮುಂತಾದ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ, ಅದೇ ಸತ್ಯವು, ಅದೇ ನೀನು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲ" (ಬೃ. ೨. ೪. ೬, ೪. ೪. ೧೯ ; ಛಾಂ. ೭. ೨೫. ೨.) ಎಂದು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೇ ಅಡಗಿದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು

ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದರೆ "ಒಂದನ್ನರಿತರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾಗುವುದು" (ಪ್ರ. ೧. ೧. ೩.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರಿಂದ ಘಟಾಕಾಶವು ಮಹಾಕಾಶಕ್ಕೆ ಅನ್ಯವಲ್ಲ ದಂತೆಯೂ, ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯ ನೀರು ವರ್ಣನೆಗೆ ಸಿಲುಕದಂತಿದ್ದು ತನಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಚೌಳು ನೆಲಕ್ಕೆ ಅನ್ಯವಲ್ಲದಂತೆಯೂ ಭೋಗ್ಯ ಭೋಕ್ತೃ ಪ್ರಪಂಚ ಸಮೂಹವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಶಿತ್ರೀಶಿತವ್ಯ

೪೭. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ವಿಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲದ ಏಕತ್ವವೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೆ ಈಶ್ವರ (ಆಳುವವನು), ಈಶಿತವ್ಯ (ಆಳಲ್ಪಡುವವು) ಎಂಬ ಭೇದವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಪುನಃ ಭಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಕರ್ತನಿಗೆ ಈಶ್ವರತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ; ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ವಿಭಾಗ ವಿಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ; ಈ ಎರಡು ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಈಗ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಹೀಗೆ: ಮಡಕೆಯೆಂದರೆ ಮಣ್ಣೇ, ಆದರೆ ಮಡಕೆಯೇ ಮಣ್ಣಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಮಡಕೆ, ಮಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಯಲ್ಲವೆ ? ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯೇ. **ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವೇ, ಆದರೆ ಕಾರ್ಯವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ.** (ಅನನ್ಯತ್ವೇಽಪಿ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಯೋಃ ಕಾರ್ಯಸ್ಯ ಕಾರಣಾತ್ಮತ್ವಂ ನ ತು ಕಾರಣಸ್ಯ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮತ್ವಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೯.) **ಎಂದರೆ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.** ಇದನ್ನರಿತು ಕಾರ್ಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲೂ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವವನು ಜ್ಞಾನಿ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಮೋಸಹೋಗಿ ಅದರಲ್ಲೇ ಮಗ್ನನಾಗಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಮರೆತವನು ಅಜ್ಞಾನಿ. ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುವ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅವನನ್ನು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಡೆ ತಿರುಗಿಸುವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರೋದ್ದೇಶ. ಇವನಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಕಾರ್ಯಾಕಾರಗಳಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ ; ಎಂದರೆ ನಾನಾತ್ವವೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ ; ಏಕೋಽದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶದಿಂದ "ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಕಾರಣವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಗಳ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು" ಎಂಬ ಅರಿವಾದರೆ,

ಆಗ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಹುಸಿಯೆಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

೪೮. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಈಶ್ವರತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದಾಯಿತು. (ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಆತ್ಮಭೂತೇ...) ಆದರೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಇವು ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಅವನೆಂದಾಗಲಿ, ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಾಗದಿರತಕ್ಕವು. (ತತ್ತ್ವಾನ್ಯ ತ್ವಾಭ್ಯಾಂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯೇ...) ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ ಕಾರ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಕಾಣುವುದು ಅವಿದ್ಯಾದೆಶೆಯಲ್ಲೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪಗಳು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಸಂಸಾರ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬೀಜಭೂತವಾಗಿವೆ. (ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತೇ ನಾಮರೂಪೇ ಸಂಸಾರಪ್ರಪಂಚ ಬೀಜಭೂತೇ...) ಆದರೂ ಇವುಗಳ ಉಪಾದಾನವು ಈಶ್ವರ ಮಾಯೆಯೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನ ಮಾಯೆ, ಶಕ್ತಿ, ಪ್ರಕೃತಿ – ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ. ಆದರೆ, ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವೇ ಆದರೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನು ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಅನ್ಯನು. (ತಾಭ್ಯಾಂ ಅನ್ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಈಶ್ವರಃ) ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ತನ್ಮಯನಾಗದೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಜೀವರುಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಅವನೇ ಆಗಿರುವ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದೆ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮರುಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ ; ಇಂಥ ಜೀವರುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಹಾರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವ ನಾಮ ರೂಪಗಳ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈಶ್ವರನು ಈಶ್ವರನೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯ ವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ವಾಚಾರಂಭಣವೂ ಅನೃತವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅನನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಳುವವನು, ಆಳಲ್ಪಡುವವು – ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಉದ್ಭವವಾದೀತು ? ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ನಿಗೆ ಈಶ್ವರತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸರಿ; ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸರಿ. (ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ

ಆತ್ಮಭೂತೇ ಇವ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತೇ ನಾಮರೂಪೇ ತತ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವಾಭ್ಯಾಂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯೇ ಸಂಸಾರಪ್ರಪಂಚ ಬೀಜಭೂತೇ ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಮಾಯಾ, ಶಕ್ತಿಃ, ಪ್ರಕೃತಿಃ ಇತಿ ಚ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತ್ಯೋರಭಿಲಪ್ಯೇತೇ। ತಾಭ್ಯಾಂ ಅನ್ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಈಶ್ವರಃ। ಏವಂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ ನಾಮರೂಪೋಪಾಧ್ಯನುರೋಧೀ ಈಶ್ವರೋ ಭವತಿ, ವ್ಯೋಮೇವ ಘಟಕರಕಾದ್ಯುಪಾಧ್ಯನುರೋಧಿ। ಸ ಚ ಸ್ವಾತ್ಮಭೂತಾನೇವ ಘಟಾಕಾಶಾವಸ್ಥಾನೀಯಾನ್ ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತ ನಾಮರೂಪ ಕೃತಕಾರ್ಯಕರಣ ಸಂಘಾತಾನುರೋಧಿನೋ ಜೀವಾಖ್ಯಾನ್ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಃ ಪ್ರತಿ ಈಷ್ಟೇ ವ್ಯವಹಾರ ವಿಷಯೇ। ತದೇವಂ ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕೋಪಾಧಿ ಪರಿಚ್ಛೇದಾಪೇಕ್ಷಮೇವ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಈಶ್ವರತ್ವಂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಂ ಚ। ನ ಪರಮಾರ್ಥತೋ ವಿದ್ಯಯಾ ಅಪಾಸ್ತ ಸರ್ವೋಪಾಧಿ ಸ್ವರೂಪೇ ಆತ್ಮನಿ ಈಶಿತ್ರೀಶಿತವ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಃ ಉಪಪದ್ಯತೇ। – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.)

೪೯. "ಹಾಗಾದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲವೇನು ?" ಅವುಗಳನ್ನು ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿಯೇ ಕಂಡಾಗ ಅವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ; ಕಾರಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಂಡಾಗ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ. "ಎಂದರೆ ಅವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೇನು ?" ಹಾಗಲ್ಲ ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ; ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. (ಅವಿದ್ಯಯೈವ ಅನಾತ್ಮತ್ವಂ ಪರಕಲ್ಪಿತಂ, ನ ತು ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಆತ್ಮವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಅಸ್ತಿ ಕಿಂಚಿತ್ – ಬೃ. ೨. ೪. ೧೪.) "ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿ ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವೆನ್ನುತ್ತೀಯೆ. ಜೊತೆಗೆ – ಆತ್ಮನು ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವೆನು ಎಂದಿಚ್ಛಿಸಿದನು (ತೈ. ೨. ೬. ೪, ಛಾಂ. ೬. ೨. ೩.) ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು (ತೈ. ೨. ೭. ೧.) – ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತೀಯೆ. (ಸೂ. ೧. ೪. ೨೪, ೨೬) ಹೀಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ?" ಹಾಗಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಪ್ರ. ೬. ೩.) ಎಂದರೆ, ಯಾವನಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿವೆಯೋ ಆ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ. "ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವೆಂದು

ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ ?" ಅದು ನಿನಗೆ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. "ಇರಲಿ. ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಯಿತಲ್ಲ ?" ಯಾರ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ? ನಿನ್ನದೋ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನದೋ ? ನೀನಾಗಲೀ, ಅವನಾಗಲಿ – ನಿಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇನು ? ಅಥವಾ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇನು ? ಅಥವಾ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇನು ? ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಶಾರೀರನಿಗೆ ಭೂತಯೋನಿಯ ದಿವ್ಯತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳು ಹೊಂದುತ್ತವೆಯೇನು ? (ನ ಹ್ಯೇತತ್ ದಿವ್ಯತ್ವಾದಿ ವಿಶೇಷಣಂ ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತ ನಾಮರೂಪ ಪರಿಚ್ಛೇದಾಭಿಮಾನಿನಃ ತದ್ಧರ್ಮಾನ್ ಸ್ವಾತ್ಮನಿ ಕಲ್ಪಯತಃ ಶಾರೀರಸ್ಯ ಉಪಪದ್ಯತೇ – ಸೂ. ೧. ೨. ೨೨) "ಹಾಗಾದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಯಾವುದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ ?" ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇವೆಯೆಂದು ಮೂರ್ಖರಂತೆ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದೇವಲ್ಲ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. "ಸರ್ವಂ ಚ ನಾಮರೂಪಾದಿ ಸದಾತ್ಮನೈವ ಸತ್ಯಂ ವಿಕಾರಜಾತಂ, ಸ್ವತಸ್ತು ಅನೃತಮೇವ" (ಛಾಂ. ೬. ೩. ೨.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹಲವಾರು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಾರಿಸಾರಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦, ೨. ೪. ೧೪, ೪. ೩. ೨೦, ೪. ೪. ೨೨, ೪. ೫. ೭, ೪. ೫. ೧೫ ; ಛಾಂ. ೩. ೧೪. ೧, ೪. ೫. ೭, ೬. ೧. ೪, ೬. ೨. ೩ ; ಮುಂ. ೨. ೨. ೧೨ ; ತೈ. ೨. ೬. ೪; ಸೂ. ೨. ೩. ೬, ೪. ೧. ೩.)

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ

೫೦. ಬ್ರಹ್ಮವು ಏಕೋಽದ್ವಿತೀಯವಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಯಾವ ಸಾಧನಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರಲಾರವಲ್ಲವೇ ? ಆದರೂ ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ ಜೇಡರಹುಳು ತನ್ನಿಂದಲೇ ದಾರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತೆ ಇದೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಆಹಾರವೇ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆನ್ನಬೇಕಲ್ಲವೇ ? (ಸೂ. ೨. ೧. ೨೫.) ಎಂದರೆ, ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಹಾರವು ಜೀರ್ಣವಾಗಿ ಜೇಡರಹುಳುವಿನೊಡನೆ ಒಂದಾದ ಮೇಲೆಯೇ

ಈ ಕಾರ್ಯವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಾಧನಗಳೂ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆ ಮಾಡಲು ಕುಂಬಾರನಿಗೆ ಕೋಲು, ತಿಗುರಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಧನಗಳೂ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ಉಷ್ಣವೇ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಷ್ಣವು ಮೊಸರಾಗುವುದನ್ನು ತ್ವರಿತಗೊಳಿಸುವುದೇ ವಿನಾ ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮೊಸರಾಗುವ ಸ್ವಭಾವವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಈ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ; ನೀರನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಬಿಸಿ ಮಾಡಿದರೂ ಮೊಸರಾಗಲಾರದಲ್ಲವೆ ? ಸಾಧನವು ಏನಿದ್ದರೂ ಕರ್ತನಿಗೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮಗ್ರಿ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು ; ಅದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿವಿಧ ಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನು, ಸರ್ವಕಾಮನು, ಸರ್ವಗಂಧನು, ಸರ್ವರಸನು ; ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನು, ವಾಗ್ರಹಿತನು, ಸಂಭ್ರಮರಹಿತನು. (ಸರ್ವಕರ್ಮಾ ಸರ್ವಕಾಮಃ ಸರ್ವಗಂಧಃ ಸರ್ವರಸಃ ಸರ್ವಮಿದಮಭ್ಯಾತ್ತೋಽವಾಕ್ಯನಾದರಃ – ಛಾಂ. ೩. ೧೪. ೪.) ಅವನು ಸತ್ಯಕಾಮನು, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು. (ಸತ್ಯಕಾಮಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಃ – ಛಾಂ. ೮. ೭. ೧.) ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಶ್ರುತಿಯು ಅವನನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಕ್ಷೀರಾದಿಗಳಂತೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಬಹುದು. (ಸೂ. ೨. ೧. ೨೪-೨೫.) ಹೀಗೆ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ನ ಕಾರಣಾದನ್ಯತ್ಕಾರ್ಯಂ ವರ್ಷಶತೇನಾಪಿ ಶಕ್ಯಂ ನಿಶ್ಚೇತುಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೂ ಕರಣಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅತಿಗಂಭೀರವಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬರತಕ್ಕದ್ದೇ ವಿನಾ ತರ್ಕದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಶ್ರುತ್ಯವಗಾಹ್ಯಮೇವೇದಮತಿ ಗಂಭೀರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ನ ತರ್ಕಾವಗಾಹ್ಯಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೩೧.) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವೂ ಮಹಾಮಾಯವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಧರ್ಮಗಳೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೩೭.) ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ರೂಪಭೇದವನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು

ಹೇಳಿದ್ದು. ಯಾವಾಗ ನಾಮರೂಪಗಳು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬ ಅರಿವಾವುಗುದೋ ಆಗ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ

೫೧. ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹಾಲಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮ ಗೊಂಡು ಜಗತ್ತಾಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಅದು ಕೂಟಸ್ಥವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ, ನಿಜ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಉದ್ದೇಶವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕರಣಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದೇ ವಿನಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮಿಯೆಂದು ಹೇಳುವು ದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನೆಂಬ ದರ್ಶನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದು ಜಗದಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆಯೆಂಬ ದರ್ಶನವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ಫಲವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮ ದರ್ಶನವು ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಆಶ್ರಯಿಸ ಬಹುದು. ಈಶ್ವರನ ಕೆಲವು ಉತ್ತಮ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾ ರೋಪಿಸಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬಹುದು. (ಅಪ್ರತ್ಯಾಖ್ಯಾಯೈವ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚಂ ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಂ ಚ ಆಶ್ರಯತಿ ಸಗುಣೇಷು ಉಪಾಸನೇಷು ಉಪಯೋಕ್ಷ್ಯತೇ ಇತಿ– ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.) ಇಂಥ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗಿದ್ದ ನಾನಾತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯು ತೊಲಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಆಗ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ಉಳಿಯುವುದು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಅದೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ದರ್ಶನವೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವೇ

೫೨. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವುದು ವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಮುಂಡಕಶ್ರುತಿಯ ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. "ಯಾವುದನ್ನು ಅರಿತರೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾಗುವುದೋ" ಎಂಬ ಶೌನಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿನ "ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ" ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದು ಕ್ರಮದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಅದರ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಭೂತಯೋನಿಯಾದ ಅಕ್ಷರವು

ಮೊದಲು ಉಬ್ಬುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಅವ್ಯಾಕೃತವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಸಾರಿಗಳಿಗೆ ಭೋಗ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಬೀಜಾವಸ್ಥೆ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆಳಲ್ಪಡುವ ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಾಣನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇವನೇ ಜೀವರ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮ ಭೂತ ಸಮೂಹಗಳ ಬೀಜಾಂಕುರನಾದ ಜಗದಾತ್ಮನು. ಇವನಿಂದ ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪ ಸಂಶಯ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪವಾದ ಮನಸ್ಸು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಪಂಚಭೂತಗಳೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳೂ, ಕರ್ಮಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. (ಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಕರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕರ್ಮಫಲವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಮುಂ. ೧. ೧. ೮.) ಹೀಗೆ ಪುರುಷನಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. **ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪುರುಷನೇ ; ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಶ್ವ ವೆಂಬುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. (ಮುಂ. ೨. ೧. ೧೦.) ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದ ಜೀವನು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ದೇಹಾತ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಎದುರಿಗಿರುವ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದ ಅಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಇದರ ಹಿಂದೆಯೂ, ಬಲಕ್ಕೂ, ಎಡಕ್ಕೂ, ಕೆಳಗೂ, ಮೇಲೂ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂಬಂತೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಹರಡಿಕೊಂಡು ನಾಮ ರೂಪಗಳಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುವುದ ರಿಂದೇನು ? ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಅಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಾಗುವ ಹಾವಿನ ಪ್ರತ್ಯಯದಂತೆ ಬರಿಯ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆ ; ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯ.** (ಮುಂ. ೨. ೨. ೧೨.) ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವುದು. "ಇದು ತಾನೇ" ಎಂದು ಅರಿಯುವುದರಿಂದ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾ ಗ್ರಂಥಿಯು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ, ಸತ್ತ ಮೇಲಲ್ಲ, ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಿತಾಕರಣ ದೋಷ

೫೨. ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ : ಶ್ರುತಿಯು ''ತತ್ಸೃಷ್ಟ್ವಾ ತದೇವಾನು ಪ್ರಾವಿಶತ್ – ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕಿತು'' (ತೈ. ೨. ೬. ೫.) ಎಂದು ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಪಡೆಯದೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಒಳ

ಹೊಕ್ಕಿರುವುದರಿಂದ ಶಾರೀರಾತ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಶಾರೀರಾತ್ಮನದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೂ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಸುಖ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ದುಃಖರೂಪವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಶಾರೀರಾತ್ಮನ ರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಸನವನ್ನು ಏಕೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು ? ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ದುಃಖರೂಪವಾದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲಾದರೂ ಅದನ್ನು ಲಯ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತನಾದರೂ ಆಗಿರಬೇಡವೇ ? (ಸೂ. ೨. ೧. ೨೧.) ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೀಗೆ: ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಶಾರೀರನ ಸ್ವಭಾವವೇ ನಿಜ. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಹಿತಸಾಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ರಷ್ಟೃವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ವಿನಾ ಶಾರೀರನೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾರೀರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದು ಮತ್ತು ಅಧಿಕವಾದ್ದು ಎಂದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶಾರೀರ ನಾದವನು "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮಂತವ್ಯೋ ನಿದಿಧ್ಯಾ ಸಿತವ್ಯಃ – ಎಲೆ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" (ಬೃ. ೨. ೪. ೫.) ಎಂದೂ, "ಸೋಽನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಃ ಸ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಃ – ಅವನನ್ನೇ (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ) ಹುಡುಕಬೇಕು, ಅರಿತುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು." (ಛಾಂ. ೮. ೭. ೧.) ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಯು "ಶಾರೀರ ಆತ್ಮಾ ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾನ್ವಾರೂಢಃ – ಶಾರೀರಾತ್ಮನು ಪ್ರಾಜ್ಞನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ನಡೆಸಲ್ಪಟ್ಟವನಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ." (ಬೃ. ೪. ೩. ೩೫.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಜೀವನಿಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲ ? ಎಂದರೆ ಹೌದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಘಟೋಪಾಧಿಯು ಘಟಾಕಾಶವನ್ನು ಆಕಾಶದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಿಸು ವಂತೆ, ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಯು ಜೀವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜೀವನು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಜೀವನ ಸಂಸಾರಿತ್ವವೂ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇದೆಯೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಜೀವನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿತಾಕರಣಾದಿ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲ. (ಸಮಸ್ತಸ್ಯ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ವಿಜೃಂಭಿತಸ್ಯಭೇದವ್ಯವಹಾರಸ್ಯ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನೇನ ಬಾಧಿತತ್ವಾತ್ ತತ್ರ ಕುತ ಏವ ಸೃಷ್ಟಿಃ, ಕುತೋ ವಾ ಹಿತಾಕರಣಾದಯೋ ದೋಷಾಃ – ಸೂ. ೨. ೧. ೨೨.) ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವು ಬಾಧಿತ ವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾರೀರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಮತ್ತು ಅದೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು. ಶಾರೀರನಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ

ಹಿತಾಹಿತಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿಕೊಂಡು ಇರತಕ್ಕವನು. ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜೀವ, ಪ್ರಾಜ್ಞ ಎಂಬ ವಿಂಗಡವು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಲು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆ. ಒಂದೇ ಅನ್ನರಸದಿಂದ ರಕ್ತ, ಕೂದಲು, ಮೂಳೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಕಲ್ಲೊಂದೇ ಆದರೂ ಹಲವು ವಜ್ರಗಳಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನು ಹಲವು ನಾಯಿಯನ್ನು ಓಡಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾದ ಕೀಳ್ತರದ ಕಲ್ಲುಗಳಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜೀವ, ಪ್ರಾಜ್ಞ ಎಂಬ ವಿಂಗಡವಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೨೩.)

ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಯೋಜನ

೫೪. ಏನಾದರೂ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುವುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅದು ಅತೃಪ್ತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ಅದು ತೃಪ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಬಯಸದೆಯೇ ಇಷ್ಟು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆಯೆಂದರೆ ಇದು ಹುಚ್ಚನ ಕೆಲಸದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇನು ಸಮಾಧಾನ? (ಸೂ. ೨. ೧. ೩೨.) ಎಂದರೆ, ಏನಾದರೂ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲರೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವರೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ರಾಜನಾದವನು ಏನು ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕ್ರೀಡಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಲೀಲಾರೂಪವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಪ್ತಕಾಮನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಅವನ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಕ್ರೀಡಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವು ಜೀವನಿಗೆ ಜಟಿಲವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಇದು ಬರಿಯ ಲೀಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಜೀವರಿಗೆ ಯಾವುದು ಜಟಿಲವಾಗಿದೆಯೋ ಅಂಥ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ "ಹುಚ್ಚನ ಕೆಲಸದಂತೆ" ಎಂಬ ಆರೋಪವೂ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷ್ಟು: ಸರ್ವದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಪರಮಾರ್ಥ ವಿಷಯವಲ್ಲ – ಎಂದು ಪುನಃ ಪುನಃ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೋಪಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉತ್ತರ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನು? ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ, (ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯವಹಾರ

ಗೋಚರತ್ವಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವ ಪ್ರತಿಪಾದನ ಪರತ್ವಾಚ್ಚ ಇತ್ಯೇತದಪಿ ನೈವ ವಿಸ್ಮರ್ತವ್ಯಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೩೩.) ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಅನನ್ಯತ್ವ ದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜೀವನು ನೋಡುವ ನಾನಾತ್ವವು ಕಲ್ಪಿತವಾದ್ದೆಂದೂ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಈ ಅರಿವಿನಿಂದ ಪಡೆಯುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವ.

ಈಶ್ವರನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ನೈರ್ಘೃಣ್ಯಗಳಿಲ್ಲ

೫೫. ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗೂಟಕ್ಕೆ ಕೂಲಿರಿದಂತೆ ಗಟ್ಟಿ ಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಪುನಶ್ಚ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಹೇತುತ್ವಮೀಶ್ವರಸ್ಯ ಆಕ್ಷಿಪ್ಯತೇ ಸ್ಥೂಣಾನಿಖನನ ನ್ಯಾಯೇನ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ತಸ್ಯ ಅರ್ಥಸ್ಯ ದೃಢೀ ಕರಣಾಯ ನೇಶ್ವರೋ ಜಗತಃ ಕಾರಣಂ ಉಪಪದ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೧. ೩೪.) ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರು ಬಹಳ ಸುಖವನ್ನೂ, ಮನುಷ್ಯರು ಕಡಿಮೆ ಸುಖವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪಕ್ಷಪಾತ(ವೈಷಮ್ಯ) ವಿದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ಸಂಹಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ನಿಷ್ಕರುಣೆ(ನೈರ್ಘೃಣ್ಯ)ಯಿದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಹೇಗಾದಾನು ? ಎಂದು ಶಂಕೆ. ಈಶ್ವರನು ಮತ್ತಾವುದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಲ್ಲದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಜೀವರುಗಳು ಮಾಡುವ ಧರ್ಮಾ ಧರ್ಮಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಜೀವರುಗಳು ಮಾಡಿರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಜೀವರುಗಳ ಸುಖದುಃಖಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ. ಮಳೆಯೆಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಬೀಜಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿವಿಧ ಬೀಜಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಚನೆಗಳೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ಗಿಡಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆಯೇ, ಈಶ್ವರನು ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣನಾದರೂ ಅವರವರ ಕರ್ಮಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ತಾರತಮ್ಯದ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನೇ ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ವಿವಿಧ ಫಲ ಗಳನ್ನು ಜೀವರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಎಣಿಸಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಅವನು ಸ್ವಚ್ಛನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತವಾದ "ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ, ಪಾಪಕರ್ಮದಿಂದ ಪಾಪವೇ ಆಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೩. ೨. ೧೩) "ಯಾರು ನನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಫಲವನ್ನು

ಕೊಡುವೆನು" (ಗೀ. ೪. ೧೧.) ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೩೪.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಜೀವರುಗಳ ಕರ್ಮವೇ ವಿಷಮ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಯಿತಲ್ಲವೆ ? ಆದರೆ ಕಲ್ಪಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಾನೇ ಅರ್ಥ ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಮ ಸೃಷ್ಟಿ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ರಾಗಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವುವು. (ಸೂ. ೨. ೧. ೩೫.) ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತರಾದರೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದೆಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು ; ಸುಖ ದುಃಖಾದಿಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜೀವನು ಅನಾದಿಯಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೩೬.) ಹೀಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ನೈರ್ಘೃಣ್ಯಾದಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಕದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತೇ ಆತ್ಮ

೫೬. ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸತ್ತಿನಿಂದ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಪೃಥಿವಿಯೇ ಮುಂತಾದ ನಾಮರೂಪ ಜಗತ್ತು ಆಲದ ಬೀಜದಿಂದ ಆಲದ ಮರವು ಉಂಟಾಗು ವಂತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಅವುಗಳ ಮೂಲವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ತ್ವದ ಕಡೆ ತಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನರಿಯಲು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಮುನ್ನೆಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ. ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕರಗಿದ ಉಪ್ಪು ನೋಟಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕಾಗಲಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ರುಚಿಯಿಂದ ಅರಿಯ ಬಹುದಾದಂತೆ, ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸತ್ತೆಂಬ ಈ ಜಗನ್ಮೂಲವನ್ನು ತೇಜೋಽಬನ್ನ ಗಳ ಕಾರ್ಯವಾದ ಈ ದೇಹದಲ್ಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹುಡುಕಬೇಕು. (ಛಾಂ. ೬. ೧೩. ೨.) ಇದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಆರುಣಿಯು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಸ ಯ ಏಷೋಽಣಿಮೈತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಗ್‍ಂ ಸರ್ವಂ, ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಶ್ವೇತಕೇತೋ – ಆ ಈ ಅಣುಸ್ವರೂಪ ವಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅದೇ. ಅದು ಸತ್ಯವು, ಅದೇ ಆತ್ಮನು. ಶ್ವೇತಕೇತುವೇ, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ." ಈ ಸತ್ತೇ ತಾನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದರಿಯುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ತಾನು ಜಗತ್ತಿನ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ತೇಜೋಽ

ಬನ್ನಾದಿಮಯವೂ, ಕಲ್ಮಷಯುಕ್ತವೂ, ಶೀತೋಷ್ಣಾದಿ ದ್ವಂದ್ವ ದುಃಖಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ ದೇಹಾರಣ್ಯವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ತನ್ನ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾನೆ. ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆಂಬ ಕಳ್ಳರಿಂದ ಮೋಹವೆಂಬ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿಗಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲೆಯುತ್ತಾ "ನಾನು ಸುಖಿ, ದುಃಖಿ ; ಜಾಣ, ದಡ್ಡ ; ಹುಟ್ಟಿದೆನು, ಸತ್ತೆನು ; ಯೌವನಸ್ಥ, ಮುದುಕ. ಅಯ್ಯೋ ಕೆಟ್ಟೆ ! ನನ್ನ ಗತಿಯೇನು ? ನನ್ನನ್ನು ಯಾರು ಕಾಪಾಡುವರು ?" ಎಂದು ರೋದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯಾವುದೋ ಪುಣ್ಯಾತಿಶಯದಿಂದ ಪರಮ ಕಾರುಣಿಕನೂ, ಈ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಿಷ್ಠನೊಬ್ಬನು ಸಿಕ್ಕಬಹುದು. ಅವನು ತನಗೆ "ನೀನು ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲ, ಇಂಥವನ ಪುತ್ರನು ಇತ್ಯಾದಿ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಆ ಜಗನ್ಮೂಲವಾದ ಸತ್ತೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಉಪದೇಶವನ್ನರಿತು ತಾನು ಎಲ್ಲ ಬಂಧನಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕು. (ಛಾಂ. ೬. ೧೪. ೨.)

ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪ

ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ

೫೭. ಇಷ್ಟು ಅಪಾರವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ, ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇದು ಇಷ್ಟು ಬೃಹತ್ತಮವಾದ್ದರಿಂದಲೇ, ಎಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ್ದರಿಂದಲೇ, ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಂಥ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಪರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ – ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಂದೆ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ – ಸತ್ಯವೂ, ಜ್ಞಾನವೂ, ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬುದೇ ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವೂ, ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವೂ, ಅನಂತವೂ ಆಗಿದೆ. ಇವು ಮೂರೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ವಿಶೇಷಣ ಗಳಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶೇಷಣವೆಂಬುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ಸಜಾತೀಯ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಗುಣ ; ಆದರೆ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದು ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತು ಗಳಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದೆಂದಾಯಿತು.

ಬ್ರಹ್ಮ ಲಕ್ಷಣ

೫೮. ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದರೇನು ? ''ಯದ್ರೂಪೇಣ ಯನ್ನಿ ಶ್ಚಿತಂ ತದ್ರೂಪಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ ತತ್ಸತ್ಯಂ – ಯಾವುದು ಒಂದು ರೂಪದಿಂದ

ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದು ಆ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗದೆ ಇರುವುದೋ ಅದು ಸತ್ಯವು; ಯದ್ರೂಪೇಣ ನಿಶ್ಚಿತಂ ಯತ್ ತದ್ರೂಪಂ ವ್ಯಭಿಚರತ್ ಅನೃತಂ – ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಯಾವುದು ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದು ಆ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದೋ ಅದು ಅಸತ್ಯವು" (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವು ಅವಿಕಾರಿಯೆಂದಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಕಾರ್ಯವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಕಾರ್ಯವೋ ಅದು ಕಾರಣದ ವಿಕಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು, ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಗಡಿಗೆಯ ಕಾರಣವಸ್ತುವಾದ ಮಣ್ಣಿನಂತೆ ಜಡವಾಗಿರಬಹುದೇ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಡವೆನ್ನುವುದು ಅದರ ಎರಡನೆಯ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅರಿವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೂ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೂ, ಆದ್ದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ವೆಂದರೆ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾತೃ, ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ, ಅನಂತತ್ವವನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಹಾಗಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಂಗಡಗಳೊದಗುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕರ್ತೃವು ವಿಕಾರ ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃವಿನ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಸತ್ಯತ್ವವು ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡು ತ್ತದೆ. ಮತ್ತು, ಯಾವುದು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ವಿಂಗಡವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಅನಂತವಾದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞೇಯ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಸರ್ವವೂ ಅದೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನಂತತ್ವವನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡದೆ ಫಲರೂಪವಾದ ಕೇವಲ ಅರಿವು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಇವು ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಗುಣ ಗಳೆಂದೂ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

೫೯. ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞೇಯ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ. ಅನಂತ್ಯ ವನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುವುದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಶಂಕೆ: ಬ್ರಹ್ಮ (ಭೂಮ) ವನ್ನು "ಯತ್ರನಾನ್ಯತ್ಪಶ್ಯತಿ.... ನಾನ್ಯದ್ವಿಜಾನಾತಿ – ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲವೋ .... ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ" (ಛಾಂ. ೭. ೨೪. ೧.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ವಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದೇ ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞೇಯಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯ ವಾಗುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ. "ಒಬ್ಬನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ"

ಎಂಬ ಲೋಕರೂಢಿಯ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಮತ್ತೊಂದು" ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಹೊರತು ಕಾಣುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವಾಗ "ಮತ್ತೊಂದು" ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ "ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ" ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಹೋಗಲಿ, ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞೇಯಗಳೆರಡೂ ಆಗಬಹುದೋ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಗಡಿಗೆಯಂತೆ ಜ್ಞೇಯವಾದರೆ ಆಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದಾನು; ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞೇಯವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿಯೂ, ಜ್ಞೇಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅವನು ಅವಯವಗಳುಳ್ಳವನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂತ್ಯ

೬೦. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮೂರನೆಯ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಆನಂತ್ಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಒದಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತ್ಯವೆಂಬುದು ದೇಶ, ಕಾಲ, ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬರಬಹುದು. ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ, ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ ದೇಶ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅಂತ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಆಕಾಶವು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದರಿಂದಲೂ, ಕಲ್ಪಾಂತದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲದಿಂದ ಅಂತ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಅದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ದೇಶದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೆಂಬ ಅಳತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ದೇಶದಿಂದ ಅನಂತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಶದಿಂದ ಅನಂತವಾಗಿರುವ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಉಪಾದಾನ) ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ದೇಶದಿಂದ ಅನಂತವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದು ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅನಂತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ವಸ್ತು – ಇವು ಮೂರರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂತ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾಮನೆ

೬೧. ಒಂದು ಶಂಕೆ: "ಸೋಽಕಾಮಯತ – ಅವನು ಕಾಮಿಸಿದನು" (ತೈ. ೨. ೬. ೪.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃ

ವೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಅದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅನಿತ್ಯವೂ ಪರತಂತ್ರವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಉತ್ತರ : ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಕಾಮನೆಯೆಂಬ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನಂತೆಯೂ, ಅಗ್ನಿಯ ಉಷ್ಣದಂತೆಯೂ, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ; ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಪಾಧಿರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಶಬ್ದಾದಿ ಆಕಾರಗಳಿಂದ ವಿಷಯಾಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದಲ್ಲವೆ ? ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಶಬ್ದಾದ್ಯಾಕಾರದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ, ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ; ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಆತ್ಮನ ವಿಕಾರರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳೆನ್ನುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳ ಬಾರದು. ಇರಲಿ. ಬ್ರಹ್ಮವು ದೇಶಕ್ಕೂ, ಕಾಲಕ್ಕೂ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ್ದ ರಿಂದಲೂ, ಅದು ಎಣೆಯಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯ ದ್ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅರಿಯಲಾಗದ್ದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞವು. "ಸ ವೇತ್ತಿ ವೇದ್ಯಂ ನ ಚ ತಸ್ಯಾಸ್ತಿ ವೇತ್ತಾ – ಆತನೇ ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ಆತನನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ" ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯ ವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಸತ್ಯಶಬ್ದವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ತಾ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

೬೨. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ವಿಷಯ : "ಸೋಽಕಾಮಯತ ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ – ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು ಎಂದು ಅವನು ಕಾಮಿಸಿದನು" (ತೈ ೨. ೬. ೪.) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಕಾಮಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾಮಗಳಂತೆ ಎಂದೆಣಿಸಬಾರದು. ಅವು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿರುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಬಯಸದೆ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನ್ಯವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಶುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ತೊಡಗಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಅವನೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವಿರುತ್ತದೆ. (ಸತ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಲಕ್ಷಣಾಃ ಸ್ವಾತ್ಮಭೂತತ್ವಾದ್ವಿಶುದ್ಧಾಃ ನ ತೈರ್ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರವರ್ತ್ಯತೇ । ತೇಷಾಂ ತು ತತ್ಪ್ರವರ್ತಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಣಿಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಯಾ ।(ತಸ್ಯ) ಕಾಮಾಃ ಸ್ವಾತ್ಮನೋಽನನ್ಯಾಃ – ತೈ. ೨. ೬. ೩.) ಅವನು ಕಾಮಿಸಿ ಬಹುವಾದ ದ್ದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಮಗನು ಹುಟ್ಟಿ ಬಹುವಾದಂತೆ ಬೇರೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬಹುವಾಗಲಿಲ್ಲ ; ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆ ಇರುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಡದಿರುವಂತೆಯೇ, ವ್ಯಾಕೃತಗೊಳಿಸಿ ಬಹುವಾದನು. ಹೇಗೆ

ಆಕಾಶವು ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬಹುವಾಗುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನೂ ಬಹುವಾದನು. (ಆತ್ಮಸ್ಥಾನಭಿವ್ಯಕ್ತ ನಾಮರೂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಾ । ಯದಾ ಆತ್ಮಸ್ಥೇ ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತೇ ನಾಮರೂಪೇ ವ್ಯಾಕ್ರಿಯೇತೇ ತದಾ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಾಪರಿತ್ಯಾಗೇನೈವ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಅಪ್ರವಿಭಕ್ತ ದೇಶಕಾಲೇ ಸರ್ವಾವಸ್ಥಾಸು ವ್ಯಾಕ್ರಿಯೇತೇ । ತದಾ ತನ್ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕರಣಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಬಹು ಭವನಂ। .... ಅತೋ ನಾಮರೂಪೇ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೇ ಬ್ರಹ್ಮಣೈವ ಆತ್ಮವತೀ । ನ ಬ್ರಹ್ಮ ತದಾತ್ಮಕಂ । – ತೈ. ೨. ೬.೪.) ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ **ನೊರೆಯೇ ನೀರಲ್ಲವಾದರೂ ನೊರೆಯು ನೀರೇ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಎಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ.**

ಅನುಪ್ರವೇಶ

೬೩. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೇಶಕಾಲನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಅನಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕಿತು. "ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾ ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶತ್" (ತೈ. ೨. ೬. ೬.), "ಅನೇನ ಜೀವೇನಾऽऽತ್ಮನಾನುಪ್ರವಿಶ್ಯ – ಈ ಜೀವನ ರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕು" (ಛಾಂ. ೬. ೩. ೨.), "ಸ ಏಷ ಇಹ ಪ್ರವಿಷ್ಟಃ ಆನಖಾಗ್ರೇಭ್ಯಃ – ಆ ಇವನು ಉಗುರು ತುದಿಗಳವರೆಗೂ ಒಳಹೊಕ್ಕನು." (ಬೃ. ೧. ೪. ೭.) – ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಈ ಅನುಪ್ರವೇಶವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ಆದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂದರೆ, ಇದನ್ನು ಅರಿಯಲು "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ .... ಯೋ ವೇದ ನಿಹಿತಂ ಗುಹಾಯಾಂ ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್ – ಬ್ರಹ್ಮವಿದನು ಪರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತಾನೆ .... ಹೃದಯಾಕಾಶವೆಂಬ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ (ಅದನ್ನು) ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ" (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು – ಆಕಾಶದಿಂದ ಶರೀರದ ವರೆಗಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು – ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶರೀರದೊಳಗಿನ (ಅನ್ನಮಯದೊಳಗಿನ) ಪ್ರಾಣಮಯನನ್ನೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ಮನೋಮಯನನ್ನೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನನ್ನೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ಆನಂದಮಯನನ್ನೂ ತೋರಿಸಿ ಇದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಂದ್ರ ಸೂರ್ಯರೆಂಬ ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ

ರಾಹುವನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ, ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಗುಹೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಕರಣವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರವಿದ್ದು ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವು ಇಲ್ಲೇ ಆಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ನೋಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು, ಆಲೋಚಿಸುವುದು, ಅರಿಯು ವುದು – ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನೇ ಅನುಪ್ರವೇಶವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೂರ್ತವೂ, ಅಮೂರ್ತವೂ ಆಗಿದೆ; ಇದು, ಅದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ನಿರುಕ್ತವೂ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನಿರುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ; ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದೂ, ಆಶ್ರಯವಾಗದಿರುವುದೂ ಆಗಿದೆ; ಚೇತನವೂ, ಜಡವೂ ಆಗಿದೆ; ವ್ಯವಹಾರ ಸತ್ಯವೂ, ಅನೃತವೂ ಆಗಿದೆ. (ತೈ. ೨. ೬. ೭.)

೬೪. ಬ್ರಹ್ಮವು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಅನುಪ್ರವೇಶವು ಹೀಗಿರುವಾಗ "ದೇವದತ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದನು" ಎಂದು ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? ಎಂದರೆ, ಇದು ಗೌಣವರ್ಣನೆ. ಶರೀರವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಮರೆಯಾಗುವುದು – ಎಂಬುದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಜನನ ಮರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ, ಸತ್ತದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜೀವನಿಗೆ ಜನನ ಮರಣಗಳಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. "ನ ಜೀವೋ ಮ್ರಿಯತೇ– ಜೀವನು ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ" (ಛಾಂ. ೬. ೧೧. ೩.), "ನ ಜಾಯತೇ ಮ್ರಿಯತೇ ವಾ ವಿಪಶ್ಚಿತ್ – ವಿವೇಕಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ." (ಕ. ೧. ೨. ೧೮.) ಆದರೆ ಜೀವನು ಪುಣ್ಯ ಪಾಪ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಒಂದೊಂದು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ ಇದ್ದಾನಲ್ಲವೇ? ಆದ್ದರಿಂದ ಜನನ ಮರಣಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಇವನಿಗೆ ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜೀವನಿಗೂ ಇರುವ ಲಕ್ಷಣ ಭೇದವು ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೩. ೧೬-೧೭.)

೬೫. ಅಸಂಸಾರಿಯೂ, ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದೇಹವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಅಸಮಂಜಸವಲ್ಲವೆ? ತನ್ನ ಅಧಿಕೃತವಾದ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಒಳಹೊಕ್ಕಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಸಮಂಜಸವೇ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು; ಆದರೆ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಅನುಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಜೀವನು ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ

ಭೂತ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆಭಾಸ ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ನೆರಳಿನಂತಿರುವ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ದೇಹ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ದುಃಖವು ಸೋಕುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕೆ : ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ನೆರಳುಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ಹುಸಿಯೇ ಆಗುವನಲ್ಲ ? ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ. ಜೀವನು ಸದ್ರೂಪದಿಂದ ಸತ್ಯವೇ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತನ್ನ ರೂಪ ದಿಂದಲೇ ಆದರೆ ಹುಸಿಯೇ. (ಛಾಂ. ೬. ೩. ೨.) ಶಂಕೆ : ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಜೀವನು ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತ್ಮನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಸಮಾಧಾನ : ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯನಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯವಾದ ದುಃಖಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ್ಯನಾಗಲಾರನು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ದುಃಖವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ ದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಬಹುದಾದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ವಿನಿಯೋಗವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವವಿಷಯಗಳಿಗೂ ವಿಷಯಿ ಯಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ದುಃಖವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಿತ್ಯಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಲಾರನು. ಶಂಕೆ : ಆತ್ಮನಿಗೆ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಜೀವನೂ ಇಲ್ಲ – ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ದುಃಖವನ್ನು ನೀಗುವುದಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದು? ಸಮಾಧಾನ : ಅದು ಜೀವನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ದುಃಖವಿದೆ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆದು ಜೀವನಿಗೆ ಅವನು ಆತ್ಮನೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೭.)

೬೬. ಈ ರೀತಿ ಶುದ್ಧವಾದ ನೀರಿನಿಂದ ಕೊಳೆಯಾದ ನೊರೆಯು ಬರುವಂತೆ ಯಾವನ ಅವ್ಯಾಕೃತದಿಂದ ವ್ಯಾಕೃತ ನಾಮರೂಪಗಳು ಬರುವುವೋ ಮತ್ತು ಯಾವನು ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವನೋ ಆ ಪುರುಷನೇ ಆಬ್ರಹ್ಮಸ್ತಂಬ ಪರ್ಯಂತ ಕರ್ಮಫಲಾಶ್ರಯವಾದ ಸಮಸ್ತ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾದ ಸಂಸಾರಿ ಯಲ್ಲ ; ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಕಾರ್ಯಸ್ಥನಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದನ್ನೇ ಅನುಪ್ರವೇಶವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರು ತ್ತದೆ. ಒಳಹೊಕ್ಕ ನಂತರವೂ ಇವನು ಸಂಸಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ; ದುಃಖಿಯಾಗು ವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವನು ದುಃಖಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ್ಯನಾಗಲಾರನು. ಏನಿದ್ದರೂ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಸಂಸಾರಿಯೆಂದೂ, ದುಃಖಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಒಳಹೊಕ್ಕ ಮೇಲೂ ಅವನು ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು.

ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ದುಃಖವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ದುಃಖವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಅನುಪ್ರವೇಶ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳದ್ದೇ ವಿನಾ ಈ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಾವು ತಾವೇ ಆದರೆ ಅನೃತವೇ, ಅವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೭.)

ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪ

ಆತ್ಮನ ಶ್ರೋತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು

೭೭. ಹೀಗೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅನುಪ್ರವೇಶಮಾಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆತ್ಮನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮಪದವು ವ್ಯಾಪಿಸು, ತಿನ್ನು, ಯಾವಾಗಲೂ ಚಲಿಸು – ಎಂಬ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ, ಸಂಸಾರಧರ್ಮವಿಲ್ಲದವನೂ, ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೂ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದವನೂ, ಏಕೋಽದ್ವಿತೀಯನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಂದರ್ಥ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ವಿಂಗಡಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇವನು "ಆತ್ಮನು" ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ, ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದನು ; ಸೃಷ್ಟಿವಿಂಗಡಣೆಯ ನಂತರ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ, ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವನು. ಹೇಗೆಂದರೆ ನೊರೆ, ಗುಳ್ಳೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ವಿಂಗಡವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ನೀರು "ನೀರು" ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದು, ವಿಂಗಡಣೆಯ ನಂತರ "ನೀರು, ನೊರೆ, ಗುಳ್ಳೆ" ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾದಂತೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಏಕೋಽದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಫಲಗಳ ಉಪಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಆಕಾಶಾದಿ ಕ್ರಮದಿಂದ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ತನ್ನನ್ನೇ ಉಪಾದಾನ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದನು. (ಐ. ೧. ೧. ೧.) ಅನಂತರ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳುಳ್ಳ ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳನ್ನೂ ತಾನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕನು. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ "ಬೈತಲೆಯನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಒಳಹೊಕ್ಕನು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸರ್ವಗತನಲ್ಲವೆ ? ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಇರುವವನು ಬೈತಲೆಯನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಒಳಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಅಲಂಕಾರದ ಭಾಷೆಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿದೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಸುಲಭವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲು ಶ್ರುತಿಯು ಕಥಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೭೮. ಇರಲಿ. ಎಲ್ಲ ಸ್ಮೃಷ್ಟಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಅಮೃತಸ್ವರೂಪನಾದ ಇರುವ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಧ್ಯೇಯ. ಆದರೆ ಆತ್ಮರುಗಳು ಮೂವರಿದ್ದಾರೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ: ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನು, ಜಗತ್ಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರನು, "ನೇತಿ ನೇತಿ"ಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವ ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷನು – ಹೀಗೆ ಮೂವರಂತೆ! ಆದ್ದರಿಂದ ಇರುವ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು? ಎಂದರೆ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೀಗಿರಲಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಜೀವಾತ್ಮನಾರೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸೋಣ. ಕೇಳುವವನು, ಯೋಚಿಸುವವನು ಆದವನೇ ಈ ಆತ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಕೇಳುತ್ತಿರುವವನು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವವನು ಕೇಳುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೇ ಇಬ್ಬರು ಆತ್ಮರುಗಳಿದ್ದಾರೆಂದೋ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಬಿದಿರಿನಂತೆ ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದಾನೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮೊದಲ ಪಕ್ಷವು ದ್ವಂದ್ವತ್ವವನ್ನೂ, ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಅವಯವಿತ್ವವನ್ನೂ ಒಡ್ಡುವುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡನ್ನೂ ತೊರೆದು "ಆತ್ಮನು ಶ್ರೋತೃತ್ವಾದಿ ಮತ್ತು ಅಶ್ರೋತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅವನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲವೆ? ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಶಂಕೆ. ಹಲವರು ಇದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದು ಈ ರೀತಿ: "ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಶ್ರೋತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳೂ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅಶ್ರೋತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಒದಗುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳು ಹೀಗೆ ಒದಗುವುದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಅಸಮಂಜಸವಲ್ಲ." ಆದರೆ ಈ ಪರಿಹಾರವು ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಶ್ರೋತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬರತಕ್ಕವೂ ಹೋಗತಕ್ಕವೂ ಆದರೆ "ನ ಹಿ ದ್ರಷ್ಟುರ್ದೃಷ್ಟೇರ್ವಿಪರಿಲೋಪೋ ವಿದ್ಯತೇ – ದ್ರಷ್ಟೃವಿನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಲೋಪವೇ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ" (ಬೃ. ೪. ೩. ೨೩.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಇದನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದ ಅನಿತ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದು ಮತ್ತು ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು "ದೃಷ್ಟೇರ್ದ್ರಷ್ಟಾ ಶ್ರುತೇಃ ಶ್ರೋತಾ – ದೃಷ್ಟಿಯ ದ್ರಷ್ಟೃ, ಶ್ರುತಿಯ ಶ್ರೋತೃ" (ಬೃ. ೩. ೪. ೨.) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪರೆಯು ಬಂದು ಹೋದಾಗ "ದೃಷ್ಟಿ ಹೋಯಿತು, ದೃಷ್ಟಿ ಬಂತು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಕಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿ ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದು

ಮೊದಲನೆಯದು. ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವನು "ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನನ್ನ ತಮ್ಮನನ್ನು ಕಂಡೆ" ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯು ನಿತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಎರಡನೆಯದು. ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೊರಗಿನ ಅನಿತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೊರಗಿನ ಅನಿತ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ವಶದಿಂದ ತಿಳಿಯದವರು ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗುತ್ತಾರೆ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦.)

೬೯. ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ಮೂವರು ಆತ್ಮಗಳಿರಬಹುದು – ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಎಬ್ಬಿಸುವ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಈ ಭೇದಗಳಿಗೂ ಈ ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಕಾರಣ. ಇದೆ ಇಲ್ಲ, ಒಂದು ಅನೇಕ, ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು ಗುಣವಿಲ್ಲದ್ದು, ಸುಖರೂಪವಾದ್ದು ದುಃಖರೂಪವಾದ್ದು, ಪರಮಾತ್ಮನು ನಾನೇ ನನಗಿಂತ ಬೇರೆಯೋ – ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಯಾವ ಮಾತಿಗೂ, ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಅಚಿಂತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಹುಚ್ಚು ಸಾಹಸವಾಗುತ್ತದೆ. "ನೇತಿ ನೇತಿ – ಇದಲ್ಲ ಇದಲ್ಲ" (ಬೃ. ೨. ೩. ೬.), "ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ – ಯಾವುದರಿಂದ ಮಾತುಗಳು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತವೆಯೋ" (ತೈ. ೨. ೯. ೧.), "ಕೋ ಅದ್ಧಾ ವೇದ – ಯಾವನು ತಾನೇ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡಾನು ?" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶಂಕೆ : ಹಾಗಾದರೆ "ಅವನು ನನ್ನ ಆತ್ಮನು" ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ? ಭಗವತ್ಪಾದರ ಉತ್ತರ : ಹೋಗಲಿ, ಒಂದು ಕಥೆ ಕೇಳು. ಒಬ್ಬ ಮೂಢನು ಏನೋ ಒಂದು ತಪ್ಪುಮಾಡಿದ. ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದವರು "ಛೀ, ನಿನಗೆ ಧಿಕ್ಕಾರ. ನೀನು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ" ಎಂದು ಬೈದರು. ಆಗ ತಾನು ಮನುಷ್ಯನು ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಬಳಿ ಹೋಗಿ "ನಾನು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ನೀನು ಹೇಳು" ಎಂದನು. ಇವನು ಮೂಢನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಆತನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವನು ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಬಂದನು. ಪ್ರಾಣಿಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವುವೂ ಅವನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ ಬಳಿಕ "ನೀನು ಅಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸುಮ್ಮನಾದನು. ಆತನನ್ನು ಆ ಮೂಢನು "ನೀನು ನನಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಸುಮ್ಮನಾಗಿಬಿಟ್ಟೆಯಲ್ಲ ? ನಾನು ಯಾರೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ ?" ಎಂದನಂತೆ ! "ನೀನು ಅಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ" ಎಂದಾಗ ತಾನು ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಯದವನು "ನೀನು ಮನುಷ್ಯನು" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಿಳಿಯಲಾರನಲ್ಲವೆ ? ಅಯ್ಯಾ, "ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ", "ಯಾವುದರಿಂದ ಮಾತುಗಳು ಹಿಂದಿರುಗು

ತ್ತವೆಯೋ...." ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನಪ್ಪಾ. (ಐ. ಅಧ್ಯಾಯ ೧ ರ ಉಪಸಂಹಾರ.)

ಆತ್ಮನು ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನು

೭೦. ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಸರ್ವೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಧ್ಯೇಯ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೆಂಬ ಬಹು ತೀವ್ರವಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದರಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಈ. ೩.) ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವಾವುದು ? ಎಂದರೆ, "ಇದು ಅಲುಗಾಡದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೇಗವುಳ್ಳದ್ದು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವುವು ? ಎಂದರೆ ಉಪಾಧಿರಹಿತ ವಾದಾಗ ಇದು ಅಲುಗಾಡದಿರುವುದೇ ; ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಉಪಾಧಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವೇಗವುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸು ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ದೂರದೇಶಗಳಿಗೂ ಕ್ಷಣಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಹೋಗಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಆಗ ಮನಸ್ಸು ಅಲ್ಲಿಗೆ ತಲುಪುವುದಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆಯೇ ತಾನು ಅಲ್ಲಿ ತಲುಪಿದ್ದಂತೆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಭಾಸವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಮನಸ್ಸು ಅಲ್ಲಿಗೆ ತಲುಪಿತೆಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವೇಗವುಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಯಿತು. ಆತ್ಮವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೇಗವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. (ಈ. ೪.) ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಬಹು ದೂರದಲ್ಲೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಬಹು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೂ ಇದ್ದಾನೆ ; ನೂರು ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಇವನು ಸಿಕ್ಕದಿರುವುದರಿಂದ ಇವನು ಬಹಳ ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ, ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನು ಬಹಳ ಹತ್ತಿರವೇ ಇದ್ದಾನೆ. (ಈ. ೫.) ಸರ್ವಭೂತಗಳೂ ಈ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಜುಗುಪ್ಸೆಯುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಇವನು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. (ಸರ್ವಾಣಿ ಭೂತಾನಿ ಆತ್ಮನ್ಯೇವ ಅನುಪಶ್ಯತಿ, ಆತ್ಮ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಾನಿ ನ ಪಶ್ಯತೀತ್ಯರ್ಥಃ – ಈ. ೬.) "ಹೇಗೆ ದೇಹದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಚೇತನಾತ್ಮನೇ ನಾನೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಇದೇ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ನಾನೇ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವೆನು" ಎಂದು ಯಾವನು ತಿಳಿಯುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಜುಗುಪ್ಸೆಯುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಸರ್ವತ್ರ ತಾನೇ ಇರುವಾಗ ತಾನು ನಿಂದಿಸಬಹುದಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲಿದ್ದೀತು ? ಅವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳಾದ ಶೋಕವೂ ಇಲ್ಲ, ಮೋಹವೂ

ಇಲ್ಲ. (ಈ. ೭.) ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಅಂತಹುದು. ಅದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರವಿಲ್ಲ; ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವೂ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಕಾರಣ ಶರೀರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲ. ಇವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಾನೆ; ಇವನನ್ನು ನೋಡುವ ಬೇರೊಬ್ಬರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಇವನನ್ನು ಯಾರೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ; ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ– ಸ್ವಯಂಭು. ಇವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನು, ಸರ್ವಕರ್ಮ ಫಲದಾತೃವು. (ಈ. ೮.)

ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ?

೭೧. ವಿಷಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಂತವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನು ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೆ ಶ್ರೋತ್ರನೆಂದೂ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮನಸ್ಸೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೋತ್ರಸ್ಯ ಶ್ರೋತ್ರಂ ಮನಸೋ ಮನೋ ಯದ್ – ಕೇ. ೧. ೨.) ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ವಾಗಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶಬ್ದವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯ ವನ್ನು ಯಾವಾಗ ಬೆಳಗುವುದೋ ಆಗ "ವಾಕ್ಕು ಆ ವಿಷಯದ ಕಡೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವಾಗ ವಾಕ್ಕು ಬ್ರಹ್ಮದ ಬಳಿ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಹೋಗಬಲ್ಲುದು ? ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಇತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಿಗಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಕೇ. ೧. ೩.) ಹಾಗಾದರೆ ಕರಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಲಾರದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಅಚಿಂತ್ಯ ವಸ್ತುವು ಗುರೂಪದೇಶಕ್ಕೆ ನಿಲುಕತಕ್ಕದ್ದೇ ವಿನಾ ಬೇರಾವ ಸಾಧನೆಗೂ ನಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲ. (ಕೇ. ೧. ೪.) ವಾಕ್ಕು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲಾರದು, ಬೆಳಗಿಸ ಲಾರದು; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ವಾಕ್ಕು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ, ಬೆಳಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಾಕ್ಕಿಗೆ ವಾಕ್ಕು; ಹೀಗೆಯೇ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸು. ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯವಾದರೋ ಅದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನಿಷ್ಟ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆ ಮುಂದುವರೆಯುವುದೂ, ಇಷ್ಟ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿನ್ನಡೆ ಯುವುದೂ ಆಗಲೇಬಾರದು. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇದು

ಯಾರ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಕಾರ್ಯೋದ್ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮನಸ್ಸಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಕೇ. ೧. ೫–೯.)

೭೨. ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ; ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೂ, ಇಲ್ಲ! ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಶಿಷ್ಯನು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸಿ, ಆಚಾರ್ಯನ ಶ್ರುತ್ಯುಪದೇಶವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ತರ್ಕದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಆಚಾರ್ಯನಿಗೆ, "ಈಗ ನನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. "ಇದು ಹೇಗೆ ? "ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯನು ಕೇಳಲು "ನಾನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತಿರುವೆನೆಂದು ಎಣಿಸಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಅರಿತಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಲಾರೆ." ಎಂದನು. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನ, ಅನುಭವ ಎರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಶಿಷ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. (ಕೇ. ೨. ೧–೩.) ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯಲು ಮತ್ತೊಂದು ದಾರಿಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಒಳ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿಯುವುದು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವು. ಈ ರೀತಿ ಆತ್ಮನು ದೃಕ್ಕಿನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದಾಗಲೇ ಅವನಿಗೆ ನಿತ್ಯತ್ವವೂ, ವಿಶುದ್ಧತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಕ್ರಿಯೆಯ ಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ ; ಅದು "ಮರದ ಕೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಯಾವುದು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ವಾಯು" ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬೋಧವು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅರಿಯುವುದೆಂಬ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಬೋಧವು ನಾಶವಾದಾಗ ಈ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯವೇ ಆತ್ಮನೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳುಳ್ಳವನೂ, ಅನಿತ್ಯನೂ, ಅಶುದ್ಧನೂ ಆಗುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಬೋಧಕ್ರಿಯೆಯ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು "ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು "ಆತ್ಮನ್ಯೇವಾಽಽತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯತಿ – ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೩.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಂತೆಯೂ, "ಸ್ವಯಮೇವಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಂ ವೇತ್ಥ ತ್ವಂ ಪುರುಷೋತ್ತಮ – ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆ, ನಿನ್ನನ್ನು ನಿನ್ನಿಂದ ನೀನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆ" (ಗೀ. ೧೦. ೧೫) ಎಂಬ ಗೀತಾವಚನದಂತೆಯೂ ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪಾಧಿರಹಿತವಾದ ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. (ಕೇ. ೨. ೪.)

ದೇಹಾತೀತವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ

೭೩. ನಚಿಕೇತನು ತನಗೆ ದೊರಕಿದ ಮೂರನೆಯ ವರವಾಗಿ ಯಮನನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನೇ. ಇದು ಹುಟ್ಟುವುದಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಹುಟ್ಟಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಯುವುದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಜನು, ನಿತ್ಯನು, ಶಾಶ್ವತನು, ಸೊರಗದವನು, ವೃದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದವನು, ಶರೀರವು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟರೂ ತಾನು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡದವನು. (ಕ. ೧. ೨. ೧೮.) "ಇವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವವನಾಗಲಿ, "ನಾನು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವವನಾಗಲಿ – ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯದು. (ಕ. ೧. ೨. ೧೯.) ಅಣುವಾಗಲಿ, ಮಹತ್ತಾಗಲಿ – ಅದರ ಪರಮಾರ್ಥವು ಆತ್ಮನೇ; ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇಲ್ಲದ್ದೇ ಆಗಿಬಿಡುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಣುವಿನ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮನು, ಮಹತ್ತಿನ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡವನು. ಇವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೃದಯ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಇಹಪರಲೋಕ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಪರಾಙ್ಮುಖನಾದವನು ಮಾತ್ರ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನು. (ಕ. ೧. ೨. ೨೦.) ಹೀಗೆ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅವನು ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮ ಗಳಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕಾರಣ: ಅವನು ಅಲುಗಾಡದೆ ದೂರ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ, ಮಲಗಿಕೊಂಡೇ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹರ್ಷದಿಂದಿರುತ್ತಾನೆ, ಹರ್ಷವಿಲ್ಲ ದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಕ. ೧. ೨. ೨೧.) ಇವನು ಅಶರೀರಿ, ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಶರೀರ ಗಳಲ್ಲೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ವಿಭುವು, ವ್ಯಾಪಿಯು. (ಕ. ೧. ೨. ೨೨.)

ಆತ್ಮನು ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮನು

೭೪. ಈ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗಿಂತ ಶಬ್ದಾದಿ ಅರ್ಥಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ, ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ, ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಈ ಅರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಮನಸ್ಸು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ, ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮವಾಗಿಯೂ ಇವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ನಿಶ್ಚಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ, ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮ ವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲರ ಬುದ್ಧಿಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಮಹಾನ್ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಾನ್ ಆತ್ಮನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನವನು (ಕ. ೧. ೩. ೧೦.) ಮಹತ್ತಿಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಂತರಾತ್ಮವಾಗಿರುವುದು ಅವ್ಯಕ್ತ.

ಇದು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಬೀಜವಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳ ತತ್ತ್ವ, ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಶಕ್ತಿಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ರೂಪ. ಇದೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದು, ಕಾರಣಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು. ಇವನನ್ನು ಪುರುಷನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಚಿನ್ಮಾತ್ರ ಘನ ಸ್ವರೂಪನು ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವಕ್ಕೂ, ಮಹತ್ವಕ್ಕೂ, ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮತ್ವಕ್ಕೂ ಕೊನೆ. (ಕ.೧.೩.೧೧.) ಈ ಪುರುಷನು ಆಬ್ರಹ್ಮಸ್ತಂಬ ಪರ್ಯಂತ (ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯವರೆಗೆ) ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲೂ ಅಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಗಡಿಬಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಮುಚ್ಚಿ ಹೋಗಿದೆ ; ಎಂದರೆ ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನ ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯ ದಿರುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಇದನ್ನುಳ್ಳವನೇ ಜೀವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯಾ ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನನು. (ಕ. ೧. ೩. ೧೨.)

ಅರಿವೇ ಆತ್ಮನು

೭೫. ಆತ್ಮನು ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವದವನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಹೀಗೆ ಅರಿಯುತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ, ಹೊರಗಿನ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಸ್ವವೂ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಿಗೇ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಇವನಿಂದ ಬೆಳಗಲ್ಪಡದಿರುವುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಸರ್ವಜ್ಞನು. (ಕ. ೨. ೧. ೩.) ಯಾವ ಆತ್ಮನಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಗಲಿ, ಸ್ವಪ್ನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ ಆ ನಿತ್ಯಾದ್ವೈತ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಏನನ್ನು ಏತರಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವಿದನಿಗೆ ಅಭಯವೇ ಇದೆ. (ಕ. ೨. ೧. ೪-೫.) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯಮನು ನಚಿಕೇತನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ : "ಕಾರ್ಯಕರಣೋಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಯಾವುದು ತೋರುತ್ತಿ ದೆಯೋ ಆ ವಸ್ತುವು ಸಂಸಾರ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ವಿಜ್ಞಾನಘನರೂಪ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೆ. ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅಣುಮಾತ್ರವೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ತಾನು ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದೆಣಿಸುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಈ ಭೇದಭಾವವೇ ಜನನ ಮರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. (ಕ. ೨. ೧. ೧೦.) ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾರೀರಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಗುರುತಿಸು. ಇವನೇ ಪ್ರಾಣವೃತ್ತಿಯ ವಾಯುವನ್ನು ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿಯೂ, ಅಪಾನವನ್ನು ಕೆಳಮುಖವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನು. (ಕ. ೨. ೨. ೩.) ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ

ವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನಾದ ಈ ವಾಮನನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಾದಿಗಳ ಅರಿವೆಂಬ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿವೆ.” ಇಂಥ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲೇ ಅರಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಿತೃ ಲೋಕದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಗಂಧರ್ವ ಲೋಕದಲ್ಲಾಗಲಿ ಜೀವನು ಅನಿರ್ಬಂಧಿತನಾಗಿ ಕರ್ಮಫಲ ಭೋಗಾಸಕ್ತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವವು ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವು ದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ, ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. (ಕ. ೨. ೩. ೪-೫.)

ಆತ್ಮನು ಜ್ಯೋತಿಃಸ್ವರೂಪನು

೭೬. ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನು “ಇದಂವಾವ ತದ್ಯದಿಮಸ್ಮಿನ್ನಂತಃ ಪುರುಷೇ ಜ್ಯೋತಿಃ – ಈ ಪುರುಷನೊಳಗಿರುವ ಜ್ಯೋತಿಯೇ ಅದು” (ಛಾಂ. ೩. ೧೩. ೭.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬೆಳಕೆಂದು ಅರ್ಥವೇ ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ? ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. (ಸೂ. ೧. ೧. ೨೪.) ಇಲ್ಲಿನ ಮಂತ್ರಾರ್ಥವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬೆಳಕನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಯೋತಿಯಿಂದಲೇ ಸೂರ್ಯನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಾರ್ಯಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ಉಪಲಕ್ಷಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜ್ಯೋತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ವಾಕ್ಕಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ಯಾವುದು ಏನನ್ನಾದರೂ ಬೆಳಗುವುದೋ ಅದು ಜ್ಯೋತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೈತನ್ಯ ರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಜ್ಯೋತಿ ಶಬ್ದವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. “ತಮೇವ ಭಾಂತಮನುಭಾತಿ ಸರ್ವಂ ತಸ್ಯಭಾಸಾ ಸರ್ವಮಿದಂ ವಿಭಾತಿ – ಆತನು ಬೆಳಗುವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವುದು. ಆತನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವುದು” (ಮುಂ. ೨. ೨. ೧೧.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನೇ “ಜ್ಯೋತಿರ್ದರ್ಶನಾತ್” (ಸೂ. ೧. ೩. ೪೦) ಮತ್ತು “ಆತ್ಮಾ ಪ್ರಕರಣಾತ್” (ಸೂ. ೪. ೪. ೩.) ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ : ಜ್ಯೋತಿಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು “ಪರಂಜ್ಯೋತಿರುಪಸಂಪದ್ಯ – ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಸೇರಿ” (ಛಾಂ. ೮. ೧೨. ೨.) ಎಂದು ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಸೇರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಉಳಿಯಬ

ವನೇ ? ಸಮಾಧಾನ : ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಎಲ್ಲಿ ಬೇರೇನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ" ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅವಿಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧವಾದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ನೀರನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ ಹೇಗೆ ಅದೇ ಆಗುವುದೋ, ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತವನು ಆತ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. (ಸೂ. ೪. ೪. ೪.)

ಪೂರ್ಣವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ

೭೭. ಆತ್ಮನು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಉಗುರುತುದಿಗಳವರೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಉಸಿರಾಡುವುದು, ನೋಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವವನು ಅಕೃತ್ಸ್ನನು – ಎಂದರೆ ಅಪೂರ್ಣನು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಬರುವ ವಿಶೇಷಣವು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ; ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನೋಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಮುಟ್ಟುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ವಭಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದವನನ್ನಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಯಾವ ವಿಶೇಷವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಯಾರು ತಾನೇ ಹೇಳಬಲ್ಲರು ? ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ, ಗೊತ್ತಿರದ, ಹಿಂದಿನ, ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ (ಅಪ್ನುವನ್) ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದಾಗಲೇ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು "ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವೋಪಾಸೀತ – ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು." (ಬೃ. ೧. ೪. ೭.) ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನದಾದ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತವನು ಕೃತ್ಸ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ – ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣನಾಗುತ್ತಾನೆ.

೭೮. ಇಲ್ಲಿ "ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಶ್ರುತಿಯು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಒಂದು ವಿಧಿಯೇ ? ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಾರೆಂದು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಈ ವೇಳೆಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾನಸವಾಗಿಯೋ, ಬಾಹ್ಯವಾಗಿಯೋ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಇನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಆತ್ಮಚಿಂತನೆಯೊಂದನ್ನೇ ಮಾಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಶಂಕೆ : ಆದರೆ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇನ್ನಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ? ಉತ್ತರ : ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವುದೇ ಧ್ಯೇಯ, ಎಂದರೆ ಆ ಅರಿವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣ ವಿವೇಕ ಉಳ್ಳವನಿಗೂ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗಲೇ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣವೂ ಶೋಕ ಮೋಹ ಭಯ ಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಅನಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಓಡುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆತ್ಮನ ಕಡೆ ಹಿಡಿದೆಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಅಗತ್ಯವಿರಬಲ್ಲದು, ಅಷ್ಟೆ. ಶಂಕೆ : ಇರಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಅರಿಯಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೂ ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವೇನು ? ಉತ್ತರ : ಆತ್ಮನನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಅರಿಯುವುದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನನ್ನಾಗಿಯೂ ಅರಿತಂತಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮಸ್ತವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೭.) ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸ ಲಾಗಿದೆಯೋ ಅವುಗಳೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾನು, ಅದು – ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಶೋಕ ಮೋಹಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಾದ ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಕಡೆ ತಿರುಗಿಸುವುದೆಂದರೆ "ಅದು ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ, ಅದೂ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ" ಎಂದು ಮನನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ಅರ್ಥ. (ಬೃ. ೨. ೪. ೭.)

ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಂ

೭೯. ಜೇಡರಹುಳುವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ದಾರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತೆಯೂ, ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕಿಡಿಗಳು ಸಿಡಿಯುವಂತೆಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನೇ. ಶ್ರುತಿಯು ಮುಂದೆ ಇವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು "ತಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಮಿತಿ ಪ್ರಾಣಾ ವೈ ಸತ್ಯಂ ತೇಷಾಮೇಷ ಸತ್ಯಂ – ಪ್ರಾಣಗಳೇ ಸತ್ಯವು, ಇವನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯವು. ಅವನ ಉಪನಿಷತ್ತು ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯ" ವೆಂದು (ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦.) ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪ – ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ನಿಷತ್ – ಒಯ್ಯುವ "ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯ"ವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಲೌಕಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಮಂತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮಯಾತ್ಮನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು "ಅವನ ಉಪನಿಷತ್ತು ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್ಮನನ್ನೇ ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವೆನ್ನ ಬೇಕೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಯಾತ್ಮನೇ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು

ಅನುಭವಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೇ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಸಂಸಾರಿಯೂ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೂ ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು "ನಿಂತಿದ್ದರೆ ಎತ್ತು, ಅದೇ ಮಲಗಿದಾಗ ಕುದುರೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್ಮನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಯಾರನ್ನು ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕು ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಉಪನಿಷತ್ತು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನನ್ನು ತೋರಿಸಿ "ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇವನು ಎಲ್ಲಿದ್ದನು ?" ಎಂದು ತಾನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಂಡು "ಆಗ ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಸಂಪನ್ನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ನಿದ್ರಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಸೇರಿದ್ದನೋ ಅವನೇ ಈ ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನ ವಾಗುತ್ತದೆ. "ತತ್ಸೃಷ್ಟ್ವಾ ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶತ್ – ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕಿತು" (ತೈ. ೨. ೬. ೬.), "ರೂಪಂ ರೂಪಂ ಪ್ರತಿರೂಪೋ ಬಭೂವ ತದಸ್ಯರೂಪಂ ಪ್ರತಿಚಕ್ಷಣಾಯ – ರೂಪರೂಪಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿರೂಪನಾದನು, ಆ ಇವನ ರೂಪವು ಪ್ರಖ್ಯಾತಿಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ" (ಬೃ. ೨. ೫. ೧೯.) ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಿ, ಅನುಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿರುವ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಂತೆಯೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಂಶವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ

೮೦. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವನು ಎಲ್ಲ ಶರೀರ ಗಳನ್ನೂ ಅನುಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿರುವ ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೆಲವರು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಯಥಾಗ್ನೇಃ ಕ್ಷುದ್ರಾ ವಿಸ್ಫುಲಿಂಗಾ ವ್ಯುಚ್ಚರಂತ್ಯೇವಮೇವಾಸ್ಮದಾತ್ಮನಃ ಸರ್ವೇ ಪ್ರಾಣಾಃ ವ್ಯುಚ್ಚರಂತಿ – ಹೇಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಸಣ್ಣ ಕಿಡಿಗಳು ಸಿಡಿಯುವುವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸಿಡಿಯುತ್ತವೆ." (ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶವೇ ಸಿಡಿದು ಬಂದ ಕಿಡಿಯಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ ನಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನಬಾರದೇಕೆ ? ಎಂಬುದು ಅವರ ಶಂಕೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಿಡಿಯಂತೆ ಸಿಡಿದು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಗಾಯವಾಗಬೇಕು ! ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವ್ರಣನು ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. (ಸ ಪರ್ಯಗಾಚ್ಛುಕ್ರಮಕಾಯಮವ್ರಣಂ – ಈ. ೮.) ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕಿಡಿಯಂತೆ ಸಿಡಿಯುವುದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಅರ್ಥವೇನು ?

ಎಂದರೆ, ಕೇವಲ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲದ ಅಂಶಾಂಶಿತ್ವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. "ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ – ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಬೃ. ೨. ೫. ೧೯.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ಜೀವನು ಸ್ವರೂಪ ದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದೂ, ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳಿರು ವುದರಿಂದ "ಕಿಡಿಯು ಬೆಂಕಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದಂತೆ ಅಂಶವು ಅಂಶಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ" ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದೇ ವಿಸ್ಫುಲಿಂಗ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಅದೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಿಡಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮಹಾತ್ಮರೊಬ್ಬರು ಒಂದು ಕಥೆಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ: ಒಬ್ಬ ರಾಜಪುತ್ರನು ಜನ್ಮಾರಂಭದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಧರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ವ್ಯಾಧನಂತೆಯೇ ಇದ್ದ. ಮುಂದೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾರೋ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿ ತಾನು ರಾಜನಂತೆಯೇ ಅನುವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದ. ಹೀಗೆಯೇ ಸಂಸಾರಿಗೆ "ಕಿಡಿಯಂತೆಯೇ ನೀನು ಪರಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಸಿಡಿದು ಬಂದಿರುವೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಶಾಸ್ತ್ರೋದ್ದೇಶವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ "ಮೃತ್ಯೋಃ ಸ ಮೃತ್ಯುಮಾಪ್ನೋತಿ ಯ ಇಹ ನಾನೇವ ಪಶ್ಯತಿ – ಇಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಕಾಣು ವವನು ಮೃತ್ಯುವಿನ ಮೇಲೆ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೪. ೪. ೧೯.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ನಿಂದಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦)

"ನೇತಿ ನೇತಿ"

೮೧. ಈ "ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯ"ದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಂಚೆ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳಾದ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರಾಣ ಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ ಎಂಬ ಎರಡೇ ರೂಪಗಳು: ಮರ್ತ್ಯವೂ, ಚಲಿಸುವುದೂ, ಸತ್ತೆಂಬ ವಿಶೇಷಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ ಮೂರ್ತರೂಪ ಮತ್ತು ಅಮೃತವೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ, ಸತ್ತಿಗೆ ವಿಪರೀತ ವಾದ ತ್ಯತ್ತೂ ಆಗಿರುವ ಅಮೂರ್ತರೂಪ. ಅಧಿದೈವತವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥಿವೀ ಇವು ಮೂರೂ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಆಕಾಶ, ವಾಯು – ಇವು ಅಮೂರ್ತ. ಮೂರ್ತದ ಸಾರವು ಸೂರ್ಯನು, ಅಮೂರ್ತದ ಸಾರವು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು. ಇನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿ ಅಮೂರ್ತವಾದ್ದು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶ, ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತವಾದ್ದು ಇನ್ನುಳಿದ ಶರೀರ. ಇಲ್ಲಿನ ಮೂರ್ತರಸವು ಕಣ್ಣು, ಅಮೂರ್ತರಸವು ಲಿಂಗಶರೀರ. ಈ ಲಿಂಗಶರೀರವು ವಾಸನಾಮಯವಾದ್ದು, ವರ್ಣರಂಜಿತವಾದ್ದು. ಇದೂ ಸಹ ಚೇತನವಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನ

ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ. ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ ಈ ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವು. ಇನ್ನು ಪ್ರಾಣಗಳ ವಿಷಯ: ಇವು ಐದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಣವು ಅಪಾನದಲ್ಲೂ, ಅಪಾನವು ವ್ಯಾನದಲ್ಲೂ, ವ್ಯಾನವು ಉದಾನದಲ್ಲೂ, ಉದಾನವು ಸಮಾನದಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ನಿಯಮದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. (ಬೃ. ೩. ೯. ೨೬.) ಪ್ರಾಣೋಪಾಸಕನು ಪ್ರಾಣನನ್ನೇ ಆತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣವೇ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ ಈ ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯ. (ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦.)

೮೨. ಈ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾಮ, ರೂಪ, ಕರ್ಮ, ಭೇದ, ಜಾತಿ, ಗುಣ ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಇದು ಹಸು, ಓಡಾಡುತ್ತದೆ, ಬೆಳ್ಳಗಿದೆ, ಕೋಡಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಅದು ಇಂಥದ್ದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇಕೆ? "ವಿಜ್ಞಾನಮಾನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮ – ವಿಜ್ಞಾನವೂ, ಆನಂದವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ" (ಬೃ. ೩. ೯. ೨೮.), "ವಿಜ್ಞಾನಘನ ಏವ – ವಿಜ್ಞಾನಘನನೇ (ಬ್ರಹ್ಮ)" (ಬೃ. ೨. ೪. ೧೨.), ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮಾ – ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೂ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತ ನಾಮರೂಪ ಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದಾಗ "ನೇತಿ ನೇತಿ – ಹೀಗಲ್ಲ, ಹೀಗಲ್ಲ" (ಬೃ. ೨. ೩. ೬, ೩. ೯. ೨೬, ೪. ೨. ೪, ೪. ೫. ೧೫.) ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೇ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲ. (ಬೃ. ೨. ೩. ೬.) ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು, ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನು ನೇತಿನೇತ್ಯಾತ್ಮನಾದ ತುರೀಯನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಇವನ ಹೆಸರು ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ ಇವನು ಅಭಾವವಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವನೇ ತಾನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡವನು "ನಾನು ಪಾಪವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಿದೆ! ಅಯ್ಯೋ, ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವೆನಲ್ಲವೆ!" ಎಂಬ ಪರಿತಾಪವನ್ನಾಗಲಿ, "ನಾನು ಯಜ್ಞದಾನಾದಿರೂಪವಾದ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಇದರ ಫಲವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವೆನು" ಎಂಬ ಹರ್ಷವನ್ನಾಗಲಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) ಈ ನೇತಿ ನೇತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಕಾರದ್ವಯವು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದೋ ಅಥವಾ ಊಹೆಗೆ ನಿಲುಕುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದೋ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೇಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೨೨.) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೂರು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನೋಡಿದರೂ ನೇತಿನೇತ್ಯಾತ್ಮನೇ ಕೊನೆಯೇ ಹೊರತು ತರ್ಕದಿಂದಾಗಲಿ, ಆಗಮ

ದಿಂದಾಗಲಿ ಇನ್ನಾವುದೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನ ಅರಿವೇ ಸರ್ವಸಂನ್ಯಾಸ, ಅಮೃತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧನ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದು

೮೩. ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಎರಡು ರೂಪಗಳೆಂದೂ, ಪ್ರಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ ನಂತರ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಏಕೆ ತಿಳಿಸಬೇಕು? ನೇರವಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಏಕೆ ತಿಳಿಸಬಾರದು? ಕೆಸರನ್ನು ತುಳಿದು ಆಮೇಲೆ ಕಾಲು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ತುಳಿಯದಿರುವುದೇ ಮೇಲಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಈ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಾದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೂಪದ್ವಯಗಳಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಣಗಳಾಗಲಿ ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು "ಸ್ವಯಂಭುವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊರಮುಖವಾಗಿ ಕೊರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರಗೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನೊಳಗೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ". (ಕ. ೨. ೧. ೧.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಜೀವನು ಈ ರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡೇ ಇದ್ದು ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅವನು ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಸರನ್ನು ತುಳಿದೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ತೊಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿಂದಲೂ, ಪ್ರಾಣಗಳಿಂದಲೂ, ಉಪದೇಶವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಯಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೨೨.) ಶಂಕೆ: ಆದರೆ "ಸರ್ವಕರ್ಮಾ ಸರ್ವಕಾಮಃ ಸರ್ವಗಂಧಃ ಸರ್ವರಸಃ – ಸರ್ವಕರ್ಮನು, ಸರ್ವಕಾಮನು, ಸರ್ವರಸನು, ಸರ್ವಗಂಧನು" (ಛಾಂ. ೩. ೧೪. ೨.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತವೆಯಲ್ಲ? ಸಮಾಧಾನ: ನಿಜ. ಆದರೆ ಅರಗಿನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಸ್ಫಟಿಕವು ಕೆಂಪಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಫಟಿಕವು ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ವಚ್ಛವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಸ್ವಚ್ಛವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಭ್ರಮೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದದ್ದು ಎಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. (ನ ಹಿ ಉಪಾಧಿಯೋಗಾದಪಿ ಅನ್ಯಾದೃಶಸ್ಯ ವಸ್ತುನಃ ಅನ್ಯಾದೃಶಃ ಸ್ವಭಾವಃ ಸಂಭವತಿ । ನ ಹಿ ಸ್ವಚ್ಛಃ ಸನ್ ಸ್ಫಟಿಕಃ ಅಲಕ್ತಕಾದ್ಯುಪಾಧಿಯೋಗಾತ್ ಅಸ್ವಚ್ಛೋ ಭವತಿ । ಭ್ರಮಮಾತ್ರತ್ವಾತ್ ಅಸ್ವಚ್ಛತಾಭಿನಿವೇಶಸ್ಯ । ಉಪಾಧೀನಾಂ ಚ ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತತ್ವಾತ್ । ಅತಶ್ಚ ಅನ್ಯತರ ಲಿಂಗ ಪರಿಗ್ರಹೇಽಪಿ ಸಮಸ್ತ ವಿಶೇಷರಹಿತಂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಮೇವ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪತ್ತವ್ಯಂ, ನ ತದ್ವಿಪರೀತಂ । – ಸೂ. ೩. ೨. ೧೧)

ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವದ ಚರ್ಚೆ

೮೪. ಅವಿದ್ಯೆಯು ತಂದೊಡ್ಡಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕಾಮತ್ವವು ಕಂಡರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬಹು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಹಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಭಾಷ್ಯದ ಇತರ ಭಾಗಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಕಾಮತ್ವವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ, ನಾಮರೂಪಗಳು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ – ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪಲವಾರು ಪಂಡಿತರು ಆಚಾರ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೀಗೆ ಆಂಶಿಕವಾಗಿ (ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ) ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಎಷ್ಟೋ ಆಸ್ತಿಕ ಜನರೇ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಬೌದ್ಧರೆಂಬ ದುರ್ನಾಮವನ್ನು ಗಂಟು ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡವರಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವಾಗಿದೆ ಯೆಂದೂ, ದರಿದ್ರನನ್ನು ಧನವಂತನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸರ್ವಕಾಮತ್ವವು ಬರಿಯ ಊಹೆಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಊಹೆಯೆಂದೂ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇರಲಿ. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ – ಸರ್ವಕಾಮತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯು ತಂದೊಡ್ಡಿರುವ ಉಪಾಧಿ ಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ – ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯ ವನ್ನು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಭಾಷ್ಯದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಇದೆ: ಬ್ರಹ್ಮಕಾಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಕಾಮಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಆಡಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಡಿಸಲಾರವು. **ಅದರ ಕಾಮಗಳು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನ ಲಕ್ಷಣ ಉಳ್ಳವುಗಳು. ಅದರ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಬಹು ಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ಯವಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತವೆ.** (ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಕಾಮಾಃ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನ ಲಕ್ಷಣಾಃ । ಸ್ವಾತ್ಮಭೂತಾದ್ ವಿಶುದ್ಧಾಃ .... ಸ್ವಾತ್ಮನೋಽನನ್ಯಾಃ । – ತೈ. ೨. ೬. ೩.) ಹೀಗೆ ಅದರ ಕಾಮಗಳು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಅದರ ಶಕ್ತಿಗೂ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅದರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತೊಡಗಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತೊಡಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪಡೆಯದೆ ಇರುವ ಕಾಮಗಳಿಲ್ಲ. (ನ ತೈರ್ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರವರ್ತ್ಯತೇ । ತೇಷಾಂ ತು ತತ್ಪ್ರವರ್ತಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ

ಪ್ರಾಣಿಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಯಾ। ತಸ್ಮಾತ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ ಕಾಮೇಷು ಬ್ರಹ್ಮಣಃ। ಅತೋ ನ ಅನಾಪ್ತಕಾಮಂ ಬ್ರಹ್ಮ। – ತೈ ೨. ೬. ೩.) ಶಂಕೆ : ಕಾಮಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅವು ಅದರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಅದರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಸಮಾಧಾನ : ಶಿಲ್ಪಶಕ್ತಿಯು ಶಿಲ್ಪಿಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದೆ ; ಅವನು ಅದನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿ ತನ್ನ ಗ್ರಾಹಕರಿಗೆ (ಗಿರಾಕಿಗಳಿಗೆ) ಬೇಕಾದ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ – ಎಂದಾಗ ಶಿಲ್ಪಶಕ್ತಿಯು ಶಿಲ್ಪಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶಕ್ತಿಯೂ ಶಕ್ತನೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕಾಮವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ (ಸಾ ಶಕ್ತಿಃ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಅಹಂ। ಶಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿಮತೋಃ ಅನನ್ಯತ್ವಾತ್ – ಗೀ. ೧೪. ೨೭.)

೮೫. ತೈತ್ತಿರೀಯವು ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದನ (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನ) ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. **ಬ್ರಹ್ಮವಿದನು ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಂಥವರು ಮಕ್ಕಳು, ಸ್ವರ್ಗ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ ಅವನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅವನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ – ಯಾವುದನ್ನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಅರಿವಿನಿಂದ – ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ.** ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ "ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಸಹ" ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಿದೇ ; "ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಸಹ" ಎಂದರೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ ! ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಉಪಾಸನೆಯ ಪ್ರಕರಣವಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಗತವೂ ಸರ್ವಾತ್ಮವೂ ಆಗಿರುವ ನಿತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ, ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಬಯಸದೆ, ಸರ್ವಜ್ಞರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ, ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಸಹ ಯೌಗಪತ್ ಏಕಕ್ಷಣೋಪಾರೂಢಾನೇವ ಏಕಯಾ ಉಪಲಬ್ಧ್ಯಾ ಸವಿತೃಪ್ರಕಾಶವನ್ನಿತ್ಯಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಾವ್ಯತಿರಿಕ್ತಯಾ ಯಾಂ ಅವೋಚಾಮ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಮನಂತಮಿತಿ। ಏತತ್ ತದುಚ್ಯತೇ "ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಸಹ" ಇತಿ। ಬ್ರಹ್ಮಭೂತೋ ವಿದ್ವಾನ್ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪೇಣೈವಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಸಹ ಅಶ್ನುತೇ। .... ಯಥೋಕ್ತೇನ ಪ್ರಕಾರೇಣ ಸರ್ವಜ್ಞೇನ ಸರ್ವಗತೇನ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ನಿತ್ಯಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪೇಣ ಧರ್ಮಾದಿ ನಿಮಿತ್ತಾನಪೇಕ್ಷಾನ್ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಕರಣನಿರಪೇಕ್ಷಾಂಶ್ಚ ಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಸಹೈವ ಅಶ್ನುತೇ।ವಿಪಶ್ಚಿತಾ ಮೇಧಾವಿನಾ ಸರ್ವಜ್ಞೇನ। ತದ್

ಹಿ ವೈಪಶ್ಚಿತ್ಯಂ ಯತ್ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ। ತೇನ ಸರ್ವಜ್ಞ ಸ್ವರೂಪೇಣ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಅಶ್ನುತೇ। –ತೈ. ೨. ೬. ೧.)

೮೬. ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷ್ಟು : ಯಾವಾಗ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಮರೂಪ ಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಮಗಳನ್ನು ವಿಷಯಾನಂದದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಲಾಗುವುದೋ ಆಗ ಅವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಅಂಶಗಳೇ. "ಏತಸ್ಯೈವಾನಂದಸ್ಯಾನ್ಯಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಮಾತ್ರಾಮುಪಜೀವಂತಿ – ಇದೇ ಆನಂದದ ಮಾತ್ರೆಯನ್ನು, ಎಂದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು, ಮಿಕ್ಕ ಭೂತಗಳು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ." (ಬೃ. ೪. ೩. ೩೨.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯಾನಂದವು ವಿಷಯ, ವಿಷಯಿ – ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಈ ವಿಭಾಗವು ತೊಲಗಲಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವೈತಾನಂದವಾಗುತ್ತದೆ. (ನಿರಸ್ತೇತು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತೇ ವಿಷಯ ವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗೇ ವಿದ್ಯಯಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಃ ಪರಿಪೂರ್ಣಃ ಏಕ ಆನಂದೋಽದ್ವೈತೋ ಭವತಿ – ತೈ. ೨. ೮. ೨.) ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿನ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಹನಿಗಳಂತೆ ಎಲ್ಲ ಆನಂದಗಳೂ ಈ ಆನಂದದ ಅಂಶಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಆನಂದಗಳೂ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಪರಮಾನಂದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತನಗೆ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆನಂದ ಆನಂದಿಗಳು ವಿಂಗಡವಾಗದೆ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಸ ಏಷ ಆನಂದಃ ಯಸ್ಯ ಮಾತ್ರಾಃ ಸಮುದ್ರಾಂಭಸ ಇವ ವಿಪ್ರುಷಃ ಪ್ರವಿಭಕ್ತಾಃ ಯತ್ರೈಕತಾಂ ಗತಾಃ ಸ ಏಷ ಪರಮಾನಂದಃ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಃ। ಅದ್ವೈತತ್ವಾತ್। ಆನಂದಾನಂದಿನೋಶ್ಚ ಅವಿಭಾಗೋಽತ್ರ। – ತೈ. ೨. ೮. ೩.) ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ – ಇವು ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ಕಾಮಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ಪ್ರಾಣಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ಮಾಯೆಯಿರಬಹುದು – ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅವವಕ್ಕೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವಂತೆ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೋ, ಆಗ ಅವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ ; ಭ್ರಮಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತಂದೊಡ್ಡುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಸರ್ವಕಾಮತ್ವವು ಭ್ರಮಮಾತ್ರವಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಕಾಮತ್ವವು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೋ ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ.

೮೭. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೂ, ನೇತಿನೇತ್ಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದರ ವ್ಯವಹಾರವು ಒದಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೇ ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಬಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲವೆಂಬುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅರಿಯುವನು, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ– ಎಂಬ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಒದಗುವುದರಿಂದ ಅಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕೆ : ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುವುದೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧದ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿತಲ್ಲವೆ ? ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗೇನಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸುಡತಕ್ಕ ಅಥವಾ ಬೆಳಗತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. (ಯಸ್ಯ ಹಿ ಸರ್ವ ವಿಷಯಾವಭಾಸನಕ್ಷಮಂ ನಿತ್ಯಂ ಅಸ್ತಿ ಸಃ ಅಸರ್ವಜ್ಞಃ ಇತಿ ವಿಪ್ರತಿಷಿದ್ಧಂ । .... ಏವಂ ಅಸತ್ಯಪಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಣಿ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ತದೈಕ್ಷತ ಇತಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ವ್ಯಪದೇಶೋಪಪತ್ತೇಃ ನ ವೈಷಮ್ಯಂ – ಸೂ. ೧. ೫. ೧.)

೮೮. ಈಗ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು : ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಿಂಚಿಜ್ಞನಾದ ಜೀವನು ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವಾದ್ದರಿಂದ (ಸೂ. ೩. ೨. ೪೩.) ಜೀವನೂ, ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಸಮಾನಜಾತೀಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜೀವರುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶೇಷಣಗಳು ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಸಮಾನಜಾತೀಯ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಗಲುವುದೇ ಇಲ್ಲ. (ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಲಕ್ಷಣಯಾ ಪ್ರಜ್ಞಯಾ ನಿತ್ಯಂ ಅವಿಯೋಗಾತ್ । – ಸೂ. ೧. ೩. ೪೨.) ಯಾವುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಜ್ಞಾನವೋ ಅದು ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನಂತೆಯೂ, ಬೆಂಕಿಯ ಬಿಸಿಯಂತೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ; ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ. (ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿಜ್ಞಾನಂ ತತ್ ಸವಿತೃ ಪ್ರಕಾಶವತ್ ಅಗ್ನ್ಯುಷ್ಣವಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪಾವ್ಯತಿರಿಕ್ತಂ ಸ್ವರೂಪಮೇವ ತತ್ । – ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಎಂದರೆ ಅದು

ಸರ್ವಜ್ಞ ಸ್ವಭಾವದ ಆತ್ಮವು. (ಸಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸ್ವಾಭಾವ್ಯಾತ್ ಆತ್ಮ.... । – ಐ. ೧. ೧. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದ್ದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಉಪಾಧಿರಹಿತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. (೫೭.) ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವೂ, ಜ್ಞಾನವೂ, ಅನಂತ್ಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳೋ (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಲಕ್ಷಣವೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು "ಕಿಂ ಲಕ್ಷಣಂ ಪುನಸ್ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಇತಿ ? – ಇನ್ನು ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನು ?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಅಸ್ಯ ಜಗತಃ .... ಜನ್ಮ ಸ್ಥಿತಿ ಭಂಗಂ ಯತಃ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ ಸರ್ವಶಕ್ತೇಃ ಕಾರಣಾತ್ ಭವತಿ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ – ಸೂ. ೧. ೧. ೨.) ಹೀಗೆ **ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿದ್ದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಸರ್ವಕಾಮತ್ವಾದಿಗಳು ಉಪಾಧಿರಹಿತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸ. ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದೂ, ಪರಮಾರ್ಥ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ದೃಢಪಡಿಸಲು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬು ದನ್ನೂ ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.** (ಸರ್ವವಿಶೇಷರಹಿತೋಽಪಿ ಜಗತೋ ಮೂಲಂ (ಬ್ರಹ್ಮ) – ಕ. ೨. ೩. ೧೨.)



ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ

ವಿಷಯ ಸುಖ

ವಿಷಯ ಸುಖವು ಅಶುಚಿ

೮೯. ಮಾನವರು, ಪುರುಷರಾಗಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಾಗಿರಲಿ, "ನಾನು" ಎಂದೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷನಲ್ಲ, ಪುರುಷನು ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ "ನಾನು" ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು "ನಾನು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯೇ. "ಸೋಽಹಮಸ್ಮೀತ್ಯಗ್ರೇ ವ್ಯಾಹರತ್, ತಸ್ಮಾದಪ್ಯೇತರ್ಹ್ಯಾಮನ್ತ್ರಿತೋಽಹಮಯಮಿತ್ಯೇವಾಗ್ರ ಉಕ್ತ್ವಾಽಥಾನ್ಯನ್ನಾಮ ಪ್ರಬ್ರೂತೇ – ನಾನು ಅವನಾಗಿರುವೆನು ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಲೂ ಕರೆದರೆ ಮೊದಲು 'ನಾನು' ಎಂದೇ ಹೇಳಿ ಆಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ"ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೧.) "ನಾನು" ಎಂಬುದರ ನಂತರ ಬರುವುದು "ನನ್ನದು" ಎಂಬ ಮಮತೆ. ಬಹು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಮಮತೆಯೆಂದರೆ, ಪುರುಷನಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯದು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಪುರುಷನದು. ಇಬ್ಬರೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಂದಲೇ ಸುಖವು ದೊರೆಯುವುದೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಪರಸ್ಪರವಾದ ಈ ವ್ಯಾಮೋಹದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಶರೀರಗಳ ಅಶುದ್ಧತೆಯು ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಚರ್ಮ, ರಕ್ತ, ಮಾಂಸ, ಅಸ್ಥಿ, ಮಜ್ಜಾ, ಮೇದಸ್ಸು, ಶುಕ್ರ ಎಂಬ ಸಪ್ತ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶರೀರವು ಮಲಮೂತ್ರಮಯವಾಗಿರುವುದು ನೆನಪಿಗೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗಮದಿಂದ ಆನಂದವು ದೊರಕುತ್ತಿರುವುದು ಜೀವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಆನಂದವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾರುತಾನೇ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದರು ? "ಯದಿ ಪರಮೇವ್ಯೋಮ್ನಿ ಗುಹಾಯಾಂ ನಿಹಿತಃ ಆನಂದಃ ನ ಸ್ಯಾತ್ ಕೋ ಹ್ಯೇವ ಅಪಾನ ಚೇಷ್ಟಾಂ ಕುರ್ಯಾತ್? – ಪರಮವ್ಯೋಮ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವನು ತಾನೇ ಅಪಾನವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಯಾನು ?" (ತೈ. ೨. ೭. ೩.) ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯಾನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಹನಿಯೆಂಬುದನ್ನೂ (ಬೃ. ೪. ೩. ೩೨, ತೈ. ೨. ೮. ೩.), ಜೊತೆಗೆ ಈ ಹನಿಯಷ್ಟು ಆನಂದವೂ ಅಶುಚಿತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ

ವಿವೇಕಿಯಾದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಮನಗಂಡು, ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ತೃಷೆಯು ಅಪಹರಿಸಿದ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. (ಛಾಂ. ೮. ೫. ೪.) ಆದ್ದರಿಂದ "ತೇಜಸ್ಸು, ಬಲ, ವೀರ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಧರ್ಮ – ಇವುಗಳನ್ನು ವಿನಾಶಗೊಳಿಸತಕ್ಕ ಸ್ತ್ರೀಸಂಗವು ನನಗೆ ಉಂಟಾಗದಿರಲಿ" ಎಂದು ಉಪಾಸಕನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಛಾಂ. ೮. ೧೪. ೧.)

ವಿಷಯಸುಖವು ಅನಿತ್ಯ

೯೦. ವಿಷಯ ಸುಖಾನುಭವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಶುಚಿತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಅನಿತ್ಯತ್ವವೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮರೆತುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟು ಸಮಯ ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದಾನು? ಗರ್ಭವಾಸವಂತೂ ದುಃಖಮಯವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವಾಗ ತನಗೆ ಒಗ್ಗದ ಆಹಾರವನ್ನು ತಾಯಿಯಾದವಳು ತಿನ್ನಬಹುದು. ಅವಳಿಗಿರುವ ರೋಗಗಳು ತನ್ನನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಈ ತೊಂದರೆಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮುಂಬರುವ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತನಗಿನ್ನಾವ ದುಃಖಗಳು ಕಾದಿವೆಯೋ ತಿಳಿಯದೆ ಚಿಂತೆಯೂ ಮುಸುಕುವುದು. ಅಂತೂ ಹೇಗೋ ಜನ್ಮಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ದಾರಿದ್ರ್ಯಾದಿ ಕಷ್ಟಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ತನಗೆ ಬೇಡವಾದ್ದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ದೊರಕದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಶೈಶವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಮಲಮೂತ್ರಗಳಲ್ಲೇ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಬಿದ್ದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ರೋಗಾದ್ಯುಪದ್ರವಗಳು. ಯೌವನದಲ್ಲಾದರೋ ವಿದ್ಯಾವಂತನಾಗುವುದೋ, ವಿದ್ಯಾವಂತನಾದರೂ ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಸಂಪಾದನೆಯಾಗುವುದೋ, ಸಂಪಾದನೆಯಾದರೂ ಅದರ ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ವಿನಿಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸಂಸಾರವುಂಟಾಗುವುದೋ ಅನುಮಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಹಲವೇ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿರುವುದೋ, ಆದರೆ ಅವರು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರೋ ದುಷ್ಟರೋ ರೋಗಿಗಳೋ ಅಲ್ಪಾಯುಗಳೋ ಆಗಿರುವುದೋ, ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಂಸಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಂದ ದೂರಹೋದರೆಂಬುದೋ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಈ ವೇಳೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ವಾರ್ಧಕ್ಯವು ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟಕರವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಇಲ್ಲಿ ನಿತ್ರಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಾವಲಂಬನೆಯು ಎಷ್ಟು ಅಸಹನೀಯವೆಂಬುದು ಯಾವ ವೃದ್ಧನನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನದ ಆರಂಭಕಾಲವೊಂದೇ ರಮಣೀಯವೆಂದು ಸರ್ವರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅದೂ ಬೇರೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಇದೆಷ್ಟು

ಸಮಯ ನಡೆದೀತು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಏಷಣಾತ್ರಯದಿಂದ ತೊಳಲಾಡುವ ಕರ್ಮಠರು ಈ ಸೌಖ್ಯವನ್ನು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗುತ್ತಾರೆ ; ಇತರರು ಬೇರೆಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾರೆ. ಪಿತೃಲೋಕಾನಂದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಕರ್ಮಗಳಿಗಾಗುವ ಫಲಗಳು ನಿಜವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಇವರು "ಕ್ಷೀಣೇ ಪುಣ್ಯೇ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಂ ವಿಶಂತಿ – ಪುಣ್ಯವು ಕ್ಷೀಣಿಸಲು ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ". ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ವಿಷಯಸುಖವು ಕ್ಷಣಿಕವೇ ಆಗಿದೆ. ವಿಷಯಗಳೇ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖವು ಅನ್ಯಥಾ ಹೇಗಿದ್ದೀತು ?

ವಿಷಯಸುಖ ದುಃಖಮಿಶ್ರಿತ

೯೧. ಅನಿತ್ಯವಾದ ವಿಷಯಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದರೂ ಪಡಬೇಕಾದ ಕಷ್ಟವು ಮಹತ್ತರವಾಗಿದೆ. ಈ ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಡಿಪಾಯವು ಧನವಲ್ಲವೆ ? ಇದನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೋ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಅಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಶೇಖರಿಸಿಕೊಂಡ ಅಧರ್ಮವು ಮುಂದೆ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ದುಃಖವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಧನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಧನವಂತರಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಸ್ತ್ರೀ ಅದರಿಂದ ಅತೃಪ್ತಳಾಗದಿದ್ದಾಳು ? ಅವಳು ತೃಪ್ತಳಾದರೂ ತಾನವಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾಲದೆಂಬ ಅತೃಪ್ತಿಯು ಯಾವ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಾಧಿಸದಿದ್ದೀತು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಧನವನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಕೂಡಿಡುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಇದು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹವರು ಮರಣಿಸಿ ರಾಜರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಅನಾಥಧನವು ಅಪಾರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಅನೇಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಹಲವು ವೇಳೆ ಬಂಧುಗಳು ಮೃತನಾದವನ ಶವವನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಆ ಧನದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಕೂಡುವುದನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯರು ಧನದಿಂದಲೇ ಆಳಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧನದೇವತೆಯಾದ ಕುಬೇರನು ನರವಾಹನನೆಂದು ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಧನದ ವಿಷಯ ಹಾಗಿರಲಿ. ಹೆಂಡತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸದಿರಬಹುದು ; ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಘೋರವಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಇದೇ ರೀತಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೂ ವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಕಲಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಸರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯಾನ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಿಹಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ತಾನು ರೋಗಪೀಡಿತನಾಗಬಹುದು, ಸಂಶಯಗ್ರಸ್ತನಾಗಬಹುದು, ಯಜಮಾನನಿಂದ ಭಯವುಂಟಾಗ

ಬಹುದು, ಸ್ವಜನರಿಂದ ಅವಮಾನವಾಗಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ದುಃಖಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವುವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆದರೂ ಪಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು "ಭವಸುಖೇ ದೋಷೋಽನು ಸಂಧೀಯತಾಂ – ಭವಸುಖದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು" ಎಂದು ಮುಮುಕ್ಷು ಗಳಿಗೆ ಹಿತವಚನ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬಂಧುಪ್ರೇಮದ ಮಿತಿ

೯೨. "ಯಾವದ್ವಿತ್ತೋಪಾರ್ಜನಸಕ್ತಃ ತಾವನ್ನಿಜಪರಿವಾರೋರಕ್ತಃ – ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಧನವನ್ನು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪರಿವಾರ ದವರು ಅವನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯು ಯಾವ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ದುಡ್ಡಿದ್ದವನು ದೊಡ್ಡಪ್ಪ – ಎಂಬ ನಾಣ್ಣುಡಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥದ್ದೇ. ಪುರುಷನಿಗೆ ದೊರಕುವ ಎಲ್ಲ ಗೌರವಗಳೂ ಅವನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡದ ಪುರುಷನನ್ನು ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯೂ ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ ; ಇನ್ನು ಇತರರ ಮಾತೇನು ? ವಿತ್ತದ ವಿಷಯ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಹಂಚಿ ವಾರ್ಧಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತನಾಗಿರುವವನನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಒಮ್ಮೆ ಇಂಥವ ರೊಬ್ಬರು ಇದ್ದರಂತೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿ ದೂರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಅವರ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲಾ ಯೋಗ್ಯರಂತೆ. ಕನಿಷ್ಠ ಪುತ್ರನು ಮಾತ್ರ ತಂದೆಯ ಬಳಿಯಿದ್ದ. ಇವರ ಸ್ಥಿತಿ ಚಿಂತಾಜನಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವೈದ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನೂ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಕರೆಸಿಕೊಂಡ. ಆದರೆ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ವೃದ್ಧನ ಆರೋಗ್ಯ ಸುಧಾರಿ ಸಿತು. ಅವನು ಎದ್ದು ಕುಳಿತ ! ಆಗ ಇದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸದಿದ್ದ ಹಿರಿಯರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ದೂರದ ಊರುಗಳಿಂದ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠನಿಗೆ "ನೀನು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೀಗೆ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಅಷ್ಟು ದೂರದ ಊರುಗಳಿಂದ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಎಷ್ಟು ಖರ್ಚು, ಎಷ್ಟು ಶ್ರಮ, ಎಷ್ಟು ಸಮಯ !" ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸಿ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿದರಂತೆ ! ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆ ವೃದ್ಧನಿಗೆ ಆಗಲೂ ವೈರಾಗ್ಯ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ. ಏನಾಶ್ಚರ್ಯ ! ಇರಲಿ. ಇನ್ನು ಮರಣವಂತೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲವೆ ? ಇದು ಗರ್ಭದಲ್ಲೋ, ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೋ, ಯೌವನದಲ್ಲೋ, ವಾರ್ಧಕ್ಯದಲ್ಲೋ, ಊರಿನಲ್ಲೋ, ಕಾಡಿನಲ್ಲೋ, ನೀರಿನಲ್ಲೋ, ಹೇಗೋ, ಯಾವಾಗಲೋ ಅಂತೂ ಘಟಿಸಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಮರಣವು ಎಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಹೇಗೆ ಒದಗುವುದೆಂದು ಯಾರು ತಾನೇ ಹೇಳಬಲ್ಲರು ? ಇನ್ನು ಮರಣದ ನಂತರ ಆತ್ಮನು ನಿರ್ಗಮಿಸಿರುವ ಶವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆದರವೂ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ.

ಬದುಕಿರುವಾಗ ಗೌರವಾನ್ವಿತನಾಗಿದ್ದರೂ ಶವವು ಬಂಧುಗಳಲ್ಲಿ ಭಯವನ್ನೇ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜೀವಂತಳಿದ್ದಾಗ ಬಹು ಸುಂದರಿಯೆಂದು ಗಣಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀಯ ಶವದ ಮುಖವನ್ನು ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನಿಲ್ಲದ ಶರೀರವೊಂದು ದಹನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಕೆಲವರು ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಬೆಂಕಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅಶುಚಿಯಾದ ಇಂಥ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೂತಕವನ್ನು ಧರ್ಮವು ಆ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಧಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರವಂತರು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮರಣವಾದ ಹತ್ತನೆಯ ದಿನ ಬಂಧುಗಳು ಧರ್ಮೋದಕಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸ್ನಾನಮಾಡಿ, ಸೂತಕ ದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಶುದ್ಧರಾದೆವೆಂದು ಸಂತೋಷಿಸುತ್ತಾ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಊಟ ಮಾಡಿ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ದಿನ ಮಕ್ಕಳೂ ಸಹ "ನಿನ್ನ ಕರ್ಮಾನುಗುಣ್ಯವಾಗಿ ನಿನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೋಗು" ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಿಲೋದಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಾನೆ ಇನ್ನೇನು ಮಾಡಬಲ್ಲರು ?

ಅಶ್ರದ್ಧೆ

೯೩. ತಾವು ವಿವೇಕಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ನಾಸ್ತಿಕರು ಸಂಸಾರದ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಗಂಡು ವೇದವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲವೂ ನಶ್ವರವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ವಿಷಯಸುಖವು ಅನಿತ್ಯವಾದ್ದ ರಿಂದಲೂ ಜೀವಿತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಸುಖಪಟ್ಟು ಸಾಯಬೇಕಂತೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲವಂತೆ. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಜೀವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ತನ್ಯಾಭಿಲಾಷೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಂಜಿಕೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಬೇರೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸ್ತನ್ಯಪಾನ, ದುಃಖಾನುಭವಗಳ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲೂ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವರು ಕಲಾಕಾರ ರಾಗಿಯೋ ವಿರಕ್ತರಾಗಿಯೋ ಇರುವುದನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. (ಛಾಂ. ೬. ೧೧. ೩.) ನಾಸ್ತಿಕನ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರೂ ಇಲ್ಲವಂತೆ. ಏಕೆ ? ಅನ್ನಿ. ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಾನಾಪಮಾನಗಳೂ, ಲಾಭನಷ್ಟಗಳೂ, ಧೈರ್ಯಾದಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವೇ ? ಎನ್ನಿ. ಅವು ಬುದ್ಧಿಗೋಚರವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಿದ್ರಾಸುಖವು ಬುದ್ಧಿಗೋಚರವೇ ? ಎಂದು ಕೇಳಿ. ಆಗ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಿಂದ ಈ ನಿದ್ರಾಸುಖವು ಚಿಮ್ಮಿ ಬರುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದೇ ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು (ಮಾಂ. ೫, ೬) ಈ

ಮಂದಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದೀತು ? ಬಹು ಮಂದಿ ಇಂಥ ನಾಸ್ತಿಕರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ದೇವರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ, ದೇವಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪೂಜಾದಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಕೇವಲ ಡಂಭಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶೌರಿಗೆ ಹೋದ ಹೆಂಡತಿಯು ಹಿಂದಿರುಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಕುದಿಯುತ್ತಾ ಹೀಗೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮಹಾತ್ಮರೊಬ್ಬರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. "ಬಿಡುಬಿಡು ರಾಜಸ ಪೂಜೆಯನು। ಮೊದಲೊಡಲಭಿಮಾನವ ತೊರೆ ನೀನು। ಮಡದಿಯ ಕಾಣದೆ ಮಿಡುಕುತ ಮನದಲಿ। ಮೃಡನಡಿ ಪೂಜಿಸಿ ಫಲವೇನು।" ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವು ಹೆಂಡತಿಗೆ, ಯಾವುದೋ ನಿರ್ಗಂಧ ಕುಸುಮವು ದೇವರಿಗೆ ; ಒಡವೆಗಳು ಹೆಂಡತಿಗೆ, ಹತ್ತಿಯ ಹಾರಗಳು ದೇವರಿಗೆ ; ಹೊರಟಿರುವುದು ಹೆಂಡತಿಯೊಡನೆ ವಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾತ್ರೆಯ ಮುಸುಕು ; ಆತ್ಮವಂಚಕವಾದ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ ಮುಚ್ಚಲು ಮಡಿ. ದೇವೋಪಾಸನೆ ನಡೆಸುವುದು ಈ ರೀತಿ. ಇನ್ನು ಹಲವರಿಗೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುತ್ರ ವಿತ್ತ ಲೋಕೈಷಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವರಾಗಿ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನೋ, ಪಟಗಳನ್ನೋ, ಸಗಣಿ ಉಂಡೆಗಳನ್ನೋ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಸರ್ವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಪೂರ್ಣ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ವೇದೋಕ್ತ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರೇನೋ ಆಗುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಅವರು ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಮೋಹಗಳಿಂದಲೂ ದೂರವಾಗುವ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದೂರವೇ ಇರಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಮೋಕ್ಷವೇ ಗುರಿಯಾಗುಳ್ಳ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಸಹ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನೂ ಮರೆತು ಹಲವು ಬಾರಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಭಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ.

ಬಂಧ

೯೪. ಈ ರೀತಿ ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಸುಖವು ಅನಿಶ್ಚಿತವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೂ, ಅಶುಚಿಯೂ, ದುಃಖಪೂರಿತವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಮರೆತು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗುವುದೇ ಭವಬಂಧವು. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಡೆಸದೆ ಅರಿಷಡ್ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಕಲುಷಿತನಾಗಿ ಅತೃಪ್ತನಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಭವಬಂಧವು. ಇದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಅರಿವಾಗಲಿ, ಸಾಧ್ಯತೆಯು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ "ಪುನರಪಿ ಜನನಂ ಪುನರಪಿ ಮರಣಂ ಪುನರಪಿ ಜನನೀ ಜಠರೇ ಶಯನಂ" ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವುದೇ

ಭವಬಂಧವು. ಈ ವಿಷವ್ಯೂಹದಿಂದ ಜೀವನನ್ನು ಹೊರಹೊರಡಿಸುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿ. ಯಾವ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ವಿಷವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೋ ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದಿರುವವನನ್ನು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವನು ಎಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ (ಈ. ೩.).

ಆತ್ಮನು ಆನಂದಸ್ವರೂಪನು

ಆತ್ಮನೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವು

೯೫. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿರುವ ಕೊರತೆಯೆ? ಸೀಮಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಷಯಸುಖದ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಯೋಜನೆ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸುಖವನ್ನು ಎಣೆಯಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವು ಸಹಜವಾದದ್ದು; ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಸುಖವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಅದರಿಂದ ವಿಮುಖವಾದ ಹೊರತು ಪುನಃ ತತ್ಕ್ಷಣ ಅದೇ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದೇ ವಿಷಯವು ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನೂ, ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ದುಃಖವನ್ನೂ, ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಅನಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ; ಒಂದೇ ವಿಷಯವು ಒಬ್ಬನಲ್ಲೇ ಒಮ್ಮೆ ಸುಖವನ್ನೂ, ಒಮ್ಮೆ ದುಃಖವನ್ನೂ, ಒಮ್ಮೆ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಖವು ಇರುವುದು ತನ್ನಲ್ಲೇ, ವಿಷಯದಲ್ಲಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಪತ್ನಿಯಾದ ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದು. "ಪತಿಯ ಕಾಮಕ್ಕಾಗಿ ಪತಿಯು ಪ್ರಿಯನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ತನ್ನ ಕಾಮಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪತಿಯು ಪ್ರಿಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮಕ್ಕಳಾಗಲಿ, ಹಣವಾಗಲಿ, ಮತ್ತಾವುದೇ ಆಗಲಿ ಅದರದರ ಕಾಮಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ತನ್ನ ಕಾಮಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ". (ಬೃ. ೨. ೪. ೫.) ಇದರಿಂದ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಸಾಧನವೋ ಅದರಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಗೌಣ ಪ್ರೀತಿಯಿರುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಒಬ್ಬನು ಸಾಲಿಗ್ರಾಮವನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅದು ತನಗೆ "ಆಗಿಬರಲಿಲ್ಲವೆಂದು" ತೋರಿದರೆ ಅದನ್ನು ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಸಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ, ದಾಂಪತ್ಯ ವಿಚ್ಛೇದನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಜುಗುಪ್ಸೆಯನ್ನೇ ಕಂಡರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನೂ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ತನ್ನ ಹಿತವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಖದ ಮೂಲವು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಇದೆ ಯೆಂದಾಯಿತು.

ಆನಂದದ ಮೂಲ

೯೬. ಈ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿತಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಆ ವಿಷಯವು ತನಗೆ ಹಿತವಾದರೆ ಸುಖ, ಅಹಿತವಾದರೆ ದುಃಖ. ವಿಷಯಸುಖದ ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆನಂದ ಅಡಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಆನಂದವು ಯಾವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸು ವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನೋವಿನಿಂದಲೂ, ದುಃಖದಿಂದಲೂ ನಿಶ್ಚಯ ವಾಗಿಯೂ ಪಾರಾಗುವ ಮಾರ್ಗವು ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂಚೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕೈ ಮೀರಿದಾಗ ರೋಗಿಗೆ ನಿದ್ರೆ ಬರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನು ಶ್ರಮ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನ ದೇವತಾರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಹೊರತು ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಶ್ರಮ ಪರಿಹಾರ ವಾಗದು. (ಜೀವಃ ಶ್ರಮಾಪನುತ್ತಯೇ ಸ್ವಂ ದೇವತಾರೂಪಮಾತ್ಮಾನಂ ಪ್ರತಿ ಪದ್ಯತೇ। ನಾನ್ಯತ್ರ ಸ್ವರೂಪಾವಸ್ಥಾನಾತ್ ಶ್ರಮಾಪನೋದಃ ಸ್ಯಾತ್ – ಛಾಂ. ೬. ೮. ೧.) ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಆನಂದವಿದ್ದೇ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ತಾನೂ ಇದ್ದಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನೂ ತೀರ್ಮಾನಿ ಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪ. "ನಾಹ ಖಲ್ವಯ ಮೇವಂ ಸಂಪ್ರತ್ಯಾತ್ಮಾನಂ ಜಾನಾತ್ಯಯಮಹಮಸ್ಮೀತಿ ನೋ ಏವೇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ – ಈಗ ಇವನು ನಾನು ಇಂಥವನಾಗಿರುವೆನು ಎಂದು ಅರಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಈ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ" (ಛಾಂ. ೮. ೧೧. ೧.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಆದರೂ ಎಚ್ಚೆತ್ತಮೇಲೆ ನಿದ್ರೆಯ ಆನಂದಾನುಭವದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದ್ದಾಗಲೂ ತಾನಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂದೂ, ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಆನಂದವಿರುವುದು ತನ್ನಲ್ಲೇ, ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಹೇಗಿದ್ದಾನೋ ಅದೇ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಷಯಾದಿಗಳ ನಾನಾತ್ವ ವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾನು ನಿಂತಾಗಲೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ್ದೇ ಆದ ಆನಂದವು ಲಭಿಸುವುದು.

ಮಾನುಷಾನಂದ

೯೭. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪರಮಾನಂದವು ಗಣಿತದ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಾದಿಗಳ ಆನಂದವೂ ಸಮುದ್ರದ ಹನಿಗಳಂತೆ ಈ ಪರಮಾನಂದದ ಮಾತ್ರೆಗಳೇ, ಎಂದರೆ ಅಂಶಗಳೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ನೂರುಪಟ್ಟು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಆನಂದ. ಇದರ ಶತಸಹಸ್ರಾಂಶ ಕರ್ಮದೇವತೆಗಳದ್ದು. ಇದಕ್ಕೂ ಬಹು ಕಡಿಮೆಯದು ಗಂಧರ್ವಾನಂದ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಅಂಶ ಮಾನುಷಾನಂದ. ಸಮಗ್ರವಾದ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳ, ದೃಢಕಾಯನಾದ, ಎಲ್ಲ ಉಪಭೋಗಗಳ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ, ಮಿತಿಯಿಲ್ಲದ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದಲೂ ಅಧಿಕಾರದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ವಿಷಯಾನಂದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾನುಷಾನಂದವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಮಾನುಷಾನಂದವೂ ಆತ್ಮನ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ಷುಲ್ಲಕಾಂಶ ಮಾತ್ರವೇ. (ತೈ. ೨. ೮. ೩.) ಶಬ್ದಾದಿ ವಿಷಯಗಳು ಶ್ರೋತ್ರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಾವಚ್ಛಿನ್ನ ಚೈತನ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗದ ಅಂತಃಕರಣಾವಚ್ಛಿನ್ನ ಚೈತನ್ಯದೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಆನಂದವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತಮಸ್ಸನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಲಗೊಳಿಸಿದಷ್ಟೂ ಇದು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೫. ೪.) ಹೀಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕ್ಷಣಿಕಾನಂದವಾದರೂ ಸ್ವರೂಪಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದ ಹೊರತು ಬೇರೆಲ್ಲಿಂದ ಇಳಿದು ಬರಬಲ್ಲದು ? ಇದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿರುವ ಭೂತವಿಷಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೨. ೪. ೧೩.) ಆದರೆ ಆನಂದದಿಂದ ತುಂಬಿದ ಈ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಕ್ರಿಯಾಕಾಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ತಮಸ್ಸು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಪುನಃ ಆವರಿಸುವುದರಿಂದ ; ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೇ ಆನಂದವುಂಟಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಈ ತಮೋರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ.

ಅವಿದ್ಯೆ

ಅಧ್ಯಾಸ

೯೮. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಾದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆನಂದವು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಲಭಿಸುವುದರಿಂದ ದುಃಖಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸಂದಿಗ್ಧವೂ ಅನಿತ್ಯವೂ ಅಶುಚಿಯೂ

ಆದ ವಿಷಯಸುಖಕ್ಕಾಗಲಿ ಕಾರಣವು ಈ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ನಿದ್ರಾನಂದದ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖ, ಮಾನಾಪಮಾನ, ಲಾಭ ನಷ್ಟ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವಗಳೂ ಜೀವನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗು ತ್ತವೆಯಲ್ಲವೇ ? ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವಂದ್ವಾನುಭವಗಳಿಗೆ ನಾನಾತ್ವದ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣವೆಂದಾಯಿತು. ಎಂದರೆ, ವಿಷಯಗಳೇ ಇವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಜಡವಾದ ವಿಷಯವು ಸುಖವನ್ನೋ ದುಃಖವನ್ನೋ ತಾನೇ ಉಂಟುಮಾಡಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ನಿರ್ವಿಷಯ ಸ್ವರೂಪನಾದ ತಾನು ಮನಸ್ಸೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನೇ ತನ್ನದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ, ಇತರ ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರೂಪಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅವಲೋಕನ ದಿಂದ ತಿಳಿದಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ **ಒಂದೇ ಆದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾನು ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ವಿಷಯಾನುಭವವೆಂಬ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.** ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ "ಅದಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅದು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ "ನಾನು ದಪ್ಪ, ನಾನು ಬಡಕಲು, ನಾನು ನಿಂತಿದ್ದೇನೆ, ನಾನು ಕೂತಿದ್ದೇನೆ, ನಾನು ನಡೆಯುತ್ತಿ ದ್ದೇನೆ, ನಾನು ಮೂಕನು, ನಾನು ಕಿವುಡನು, ನಾನು ಸಂಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ದೇಹದ್ದೋ, ಕರ್ಮಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳದ್ದೋ, ಅಂತಃಕರಣದ್ದೋ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೂ ಜೀವನು ಮಾಡುವ ಈ ಅಧ್ಯಾರೋಪಗಳು ಎಷ್ಟು ಆಭಾಸ ಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದಾಗ "ನಾನೇ ಮಾಡಿದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಪ ಬಂದರೆ "ನನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಒಂದೇ ಶರೀರವನ್ನೇ ಅದರಿಂದ ತನಗೆ ಸುಖ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಾಗ ಅದೇ ತಾನೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ತನಗೆ ದುಃಖ ಪ್ರಾಪ್ತ ವಾದಾಗ ಅದು ತನದು ಎಂದೂ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ ! ಮಂದಮತಿಗಳ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಆಭಾಸ ಸಹಜವಾದರೂ ದಾರ್ಶನಿಕರಲ್ಲಿ ಸಹ ಆತ್ಮನು ಯಾರೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅಧ್ಯಾಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೊನೆಮೊದಲಿಲ್ಲದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿ ಸರ್ವಾನರ್ಥಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. "ನಾನು ಸಂಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ" ಇತ್ಯಾದಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಗಳಾದರೂ ಹಾಗಿರಲಿ ; ಜಡವಾದ ದೇಹಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ "ನಾನು ಹುಟ್ಟುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಸಾಯುತ್ತೇನೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ

ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಬಹಳಕಾಲ ಎಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಮೂರ್ಖನೆಂದು ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಅವನು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ಖನೇ ಆಗಬಹುದಾದಂತೆ, ಈ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ದೇಹಾದಿಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಅಂಟಿಕೊಂಡಾವೆ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಏನೂ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ. ಹುಡುಗರು ಯಾವ ಬಣ್ಣವೂ ಇಲ್ಲದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ನೀಲಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಆ ದೋಷವು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞೇಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಯಾವ ದೋಷವೂ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. (ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯ; ಗೀ. ೧೩. ೨.) ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಭೋಗವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕತ್ವವು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಂಡದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಉಪಭೋಗವು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೋಕಲಾರದು. (ಸೂ. ೧. ೨. ೯.) ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆ? (ಅಯಂ ಅನಾದಿರನಂತಃ ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಧ್ಯಾಸಃ – ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯ) ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ತಿ ನಾಶವಾಗಬಲ್ಲುದೋ ಆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲೆಂದೇ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳೂ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ.

೯೯. ಈ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಸಂಯೋಗವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ ಶರೀರ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆಂದರೆ ಶರೀರವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವವನು. ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಕ್ಷೇತ್ರದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಧ್ಯಾಸ. ಇದೇ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಸಂಯೋಗ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗವೆಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಿಗೂ ಇರುವ ಭಾವರೂಪವಾದ ಯಾವುದೋ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಇಲ್ಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ. **ಜನರು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವರು. ಆದರೆ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವರ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.** (ಲೋಕೋ ಹಿ ಅವಿದ್ಯಯಾ ಸ್ವಾತ್ಮನ್ಯಧ್ಯಸ್ತಯಾ ಕಾಮಕರ್ಮೋದ್ಭವಂ ದುಃಖಂ ಅನುಭವತಿ। ನ ತು ಸಾ ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಸ್ವಾತ್ಮನಿ – ಕ. ೨. ೨. ೧೧.) **ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದರಿಂದ – ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ – ಪ್ರಪಂಚ, ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ತಾನು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಂಗಡಗಳು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದೂ**

ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಗಳು ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದಯೆಯಿಂದ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಹೀಗೆ ಕೀಳಾದ್ದನ್ನೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದನ್ನು ರೂಢಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವನ ಅಧ್ಯಾಸ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಕು, ಮನಸ್ಸು, ಚಿತ್ತ, ತೇಜಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ – ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಮುಂದಿನ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದೆಂಬ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಮುಂಚೆ ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೊಳಿಸಿ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಈ ಎಲ್ಲ ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಯಾವ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. (ಛಾಂ. ಅಧ್ಯಾಯ ೭.)

ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೇನು ?

೧೦೦. ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮುಂಚೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೇನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವು ವಿಂಗಡವಾಗುವವರೆಗೆ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕೆಳಗೆ ಇದರ ಸ್ಥೂಲವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಇದರ ಪೂರ್ಣವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇರಲಿ. ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ "ಅದಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅದು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿತಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ ತಾನಲ್ಲದ ಶರೀರದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂಚೆ ಅರಿಯಬೇಕು. "ನಾನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ" ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ "ನಾನು" ಮತ್ತು "ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಅರಿಯುವ ವಿಷಯ" ಎಂಬ ಭೇದಗಳೇ ಆಧಾರವಾಗಿವೆಯಷ್ಟೆ. ಎಂದರೆ ತಾನು ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಭೇದವನ್ನು ಕಂಡಾಗಲೇ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎದುರಿಗೆ ತೋರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಶಾಖದಿಂದ ತುಪ್ಪದ ಗಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕರಗಿಸುವಂತೆ ನಾಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ದಾರಿ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು

ಪುರುಷನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದೆಯೆಂದೂ, ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅರಿಯುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ದಾರಿ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೨೧.) ಈ ಶ್ರುತಿ ಸಮ್ಮತವಾದ ಎರಡನೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ವ್ಯವಹಾರವೂ, ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಸಹಜವಾಗಿ ತೊಲಗಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು, ಅರಿಯುವವನು, ಅರಿವು – ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಇದನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ. (ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ಭೇದ ನಿವೃತ್ತಿ ಪರತ್ವಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ । ನ ಹಿ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಇದಂತಯಾ ವಿಷಯಭೂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಪಿಪಾದಯಿಷತಿ । ಕಿಂ ತರ್ಹಿ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮತ್ವೇನ ಅವಿಷಯತಯಾ ಪ್ರತಿಪಾದಯತ್ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಂ ವೇದ್ಯ ವೇದಿತೃ ವೇದನಾದಿ ಭೇದಂ ಅಪನಯತಿ – ಸೂ. ೧. ೧. ೪.)

೧೦೧. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಇದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ತಾಮಸ ರೂಪವಾದ ಮುಸುಕು. ಈ ಮುಸುಕಿನಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆತು **ದೇಹದ ಳತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಉಳಿದಿದ್ದನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಸಾಂಖ್ಯಮತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ "ಇದು" ಎಂದು ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ (ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ) ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಅದ್ವೈತವು.** (ಸ್ವದೇಹ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಏವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಾ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಭಿರಿವ ದೃಷ್ಟಃ ಸ್ಯಾತ್ । ತಥಾ ಚ ಸತಿ ಅದ್ವೈತಂ ಇತಿ ಶ್ರುತಿ ಕೃತೋ ವಿಶೇಷೋ ನ ಸ್ಯಾತ್ – ಮಾಂ. ೩.) ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕೆಂಬುದೇ ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿಯೂ, ತನ್ನನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಏನಾದರೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೊಂದೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ; ಯಾವನಿಗೇ ಆಗಲಿ, ಎಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿದ್ದು (ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ) ನಂತರ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಲಾರದು. **ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ (ಜಗತ್ತು) ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು**

ಯಾವುದೊಂದೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. (ನ ಚ ಅನಾತ್ಮಾಸನ್ ಸರ್ವಂ ಆತ್ಮೈವ ಭವತಿ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ; ತಸ್ಮಾತ್ ಅವಿದ್ಯಯೈವ ಅನಾತ್ಮತ್ವಂ ಪರಿಕಲ್ಪಿತಂ । ನ ತು ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಆತ್ಮವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಅಸ್ತಿಕಿಂಚಿತ್ – ಬೃ. ೨. ೪. ೧೪.)

೧೦೨. ಹೀಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿರುವುದನ್ನು ಅಗ್ರಹಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು; ಇದನ್ನು ವಿಪರೀತ ಗ್ರಹಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಶಯದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯ ಬಹುದು ; ಅದು ಸಂಶಯಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತದೆ. (ಅವಿದ್ಯಾಯಾಃ ತಾಮಸತ್ವಾತ್ । ತಾಮಸೋ ಹಿ ಪ್ರತ್ಯಯಃ ಆವರಣಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ ಅವಿದ್ಯಾ ವಿಪರೀತಗ್ರಾಹಕಃ, ಸಂಶಯೋಪಸ್ಥಾಪಕಃ, ಅಗ್ರಹಣಾತ್ಮಕೋ ವಾ – ಗೀ. ೧೩. ೨.) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಗ್ರಹಣದಿಂದಲೇ, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿಯದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವಿಪರೀತ ಮತ್ತು ಸಂಶಯಗ್ರಹಣಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಥವಾ ಕೆಲವರು ಇವು ಒಂದೊಂದನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಗಳು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲೇ ಕಾಲಹರಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತೊಲಗುವಂಥದ್ದು. (ಯದಿ ಜ್ಞಾನಾಭಾವಃ ಯದಿ ಸಂಶಯ ಜ್ಞಾನಂ ಯದಿ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನಂ ವಾ ಉಚ್ಯತೇ ಅಜ್ಞಾನಮಿತಿ, ಸರ್ವಂ ಹಿ ತತ್ ಜ್ಞಾನೇನೈವ ನಿವರ್ತ್ಯತೇ – ಬೃ. ೩. ೩. ೧.) ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಲಿ, ಹಂತಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಶ್ನೆ: "ಅತಸ್ಮಿನ್ ತದ್ಬುದ್ಧಿಃ ಅಧ್ಯಾಸಃ – ಅದಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಧ್ಯಾಸ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ದೇಹಾದಿ ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ದಂತಾಯಿತು. (೯೮) ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ದೇಹಾದಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಳೆಯಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ (೧೦೧) ಅದೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಇಂಥ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಾಸವು ಕಳೆಯುವುದೆಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ದೇಹಾದಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದೂ ಕರೆದಂತಾಯಿತು. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ಉತ್ತರ : ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು "ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮವೋ ? ಅನಾತ್ಮವೋ ?" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ವಿಶದವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತೇವಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಯಸು ತ್ತೇವೆ. **ಜಗತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ; ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ರೂಪಭೇದಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ, ಸ್ಥಿತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪಭೇದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಾಗಲೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಜೀವರುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.**

ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ತಾವು ಚೇತನರೆಂದೂ, ಜಗತ್ತು ಜಡವೆಂದೂ ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂಬುದೂ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯುಪದೇಶವು ಈ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. (೮೩) ಆದರೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸಿ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ತಿಳಿಸಿ ಅದು ಜೀವನ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. : **ಜಗತ್ತು ಅಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಅವನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೀಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಜಗತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.**

ಅವಿದ್ಯಾ ತತ್ತ್ವ

೧೦೩. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಸ್ವಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೇ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. **"ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಾತ್ಮಭಾವ–ಇವೆರಡೂ (ಕ್ರಮವಾಗಿ) ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಶುದ್ಧವಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಸರ್ವನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಯಾವುದಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಯಾವುದರಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುತ್ತಾನೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ, ವಶಗೊಳಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ, ಓಡಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅಸರ್ವನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತ್ವವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವನೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದಾನು? ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಏತರಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟಾನು, ವಶಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾನು, ಓಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾನು? ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಸರ್ವಾತ್ಮನನ್ನು ಅಸರ್ವಾತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯೆಂಬಂತೆ) ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಅಸರ್ವನೆಂದು ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ.**

ಆಮೇಲೆ ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೋ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಕಾಮದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಅದರಿಂದ ಫಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಆವಿದ್ಯೆಯ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕಾರ್ಯ ದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾ ಕಾರ್ಯವು ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಧರ್ಮವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಯು ಬಲಿತರೆ ತಾನು ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಾ ಬಂದು ವಿದ್ಯೆಯು ಕೊನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಸರ್ವಾತ್ಮ ಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿ – ಹಗ್ಗವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಲು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವೆಂಬ ಅರಿವು ತೊಲಗುವಂತೆ – ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೨೦.)

೧೦೪. ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦, ೨. ೪. ೧೪, ೪. ೩. ೨೦, ೪. ೫. ೭, ೪. ೫. ೧೫; ಛಾಂ. ೩. ೧೪. ೧, ೪. ೫. ೭, ೬. ೧. ೪, ೬. ೨. ೩; ಮುಂ. ೨. ೨. ೧೨; ತೈ. ೨. ೬. ೪; ಐ. ೧. ೩. ೧೩; ಸೂ. ೨. ೩. ೬, ೪. ೧. ೩) ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಷ್ಟು: ಜೀವರುಗಳ ಭೋಗಮೋಕ್ಷ ಗಳ ಸಾಧನವಾಗಿ ಅವರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಯಿಂದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ, ಕಲ್ಪಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಲಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ "ನಾಮರೂಪಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ, ಇರುತ್ತವೆ, ಲಯವಾಗು ತ್ತವೆ" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೂ, ಲಯವಾದ ಮೇಲೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಮಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ದೇವದತ್ತನು ಅವುಗಳನ್ನು ಚಾಚಿ ದಾಗ ಕೈಕಾಲುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಆದರೆ ದೇವದತ್ತನ ರುಂಡ ಮುಂಡಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಮರೆಯಾಗಿವೆಯೋ ಅವರು ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುವೆಂದೂ, ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಯೆಂದೂ, ಮರೆಯಾದಾಗ ಅವು ಲಯವಾಗುವುವೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅರಿಯದ ಜೀವರುಗಳು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಮಾಯಾವಿಯು ತೋರಿಸುವ ಇಂದ್ರಜಾಲವು ಈ ಸ್ವರೂಪದ್ದೇ. ಆದರೂ

ಮಾಯಾವಿಯು ಇಂದ್ರಜಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದೋ, ಇರುವುದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದೋ, ಅಥವಾ ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದೋ ಮೂರ್ಖರೂ ಎಳೆಯಮಕ್ಕಳೂ ಭಾವಿಸಬಹುದೇ ವಿನಾ ವಿಚಾರವಂತರಿಗೆ ಈ ಮೋಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಇಂದ್ರಜಾಲದ ಉಪಮಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು, ಭಾಷ್ಯದ ಇತರ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಓದಿಕೊಳ್ಳದೆ "ಇಲ್ಲದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬಾಲಿಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಇರಲಿ. ಪರದೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮಾಯಾವಿಯಾದ ದೇವದತ್ತನ ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನೇ ಪರದೆಯ ಮುಂದಿರುವ ಸಭಿಕರು ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ; ಎಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರದೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ದೇವದತ್ತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದರಿಂದ. ಸಂಸಾರಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಇದು ಒಂದು ಹಂತ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿನ ನಾಮರೂಪಗಳ ವಿಂಗಡಣೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವರಿಗೂ ಸಮಾನ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲೇ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಜೀವನು ತನ್ನ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಮವನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಹಿತಕರ, ಅಹಿತಕರ, ಉಪೇಕ್ಷಣೀಯ – ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಎರಡನೆಯ ಹಂತ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಭಾಗಗಳು ಆಯಾ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು – ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಹಿತವಾದ್ದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅಹಿತವಾಗಬಹುದು, ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಒಮ್ಮೆ ಹಿತವಾದ್ದು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅಹಿತವಾಗಬಹುದು – ಹೀಗೆ. ಈ ವಿಭಾಗಗಳು ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟು ಜೀವರುಗಳನ್ನು ಅವರವರ ಸಂಸಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುತ್ತವೆ. ಸರ್ವಾನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಇವೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. (ನ ಚ ಅವಿದ್ಯಾ ಕೇವಲಾ ವೈಷಮ್ಯಸ್ಯ ಕಾರಣಂ, ಏಕರೂಪತ್ವಾತ್ । ರಾಗಾದಿ ಕ್ಲೇಶ ವಾಸನಾಕ್ಷಿಪ್ತ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಾ ತು ಅವಿದ್ಯಾ ವೈಷಮ್ಯಕರೀ ಸ್ಯಾತ್ – ಸೂ. ೨. ೧. ೩೬.)

ಶುಕ್ತಿ–ರಜತ

೧೦೫. "ಇದು" ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ – ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದೆ. ಎಂದರೆ, ನಾಮರೂಪಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಇದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು ? ಆಕ್ಷೇಪ : ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ, ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ

ವ್ಯವಹಾರವಿರಬಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವದಾ ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವ ವಾಯುವಿಗೂ ಬೀಸುವುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿದೆ. ಸಮಾಧಾನ: ನಿಜ, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ, ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತ ದಲ್ಲಿ ಸರ್ವತ್ರ ಸರ್ವದಾ ಇರುವ ವಾಯುವು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಡದಿಂದಲೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕಡಿಮೆ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೂ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೀಸುವು ದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಸರ್ವದಾ ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಏಕರೂಪವೂ ಅವ್ಯಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ, ಯಾವಾಗಲೇ ಆಗಲಿ ಯಾವ ಏರುಪೇರುಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಒಂದೊಂದು ಸಲವೂ "ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಉದ್ದವಾಗಿ ಹೇಳುವುದರ ಬದಲು "ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಕ್ಷೇಪ ವಾಕ್ಯವು ಆ ಉದ್ದನೆಯ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆತು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ಅದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಬೌದ್ಧಮತ ವಾಗುತ್ತದೆ; "ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಕೂಡಲೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮೈಮೇಲೆ ಹುತ್ತ ಬೆಳೆಯುವವರೆಗೂ ಕೂತಿದ್ದು ಅದರೊಳಗಿರುವಂತೆಯೇ ಸತ್ತುಹೋಗುತ್ತಾನೆ" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹುಚ್ಚು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಅರಿಯುವುದೇ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತ. ಜಗತ್ತಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂದು ಕಾಣುವುದು ಅಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪು (ಶುಕ್ತಿ) ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯ (ರಜತದ) ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

೧೦೬. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಅನೃತ ವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಶಾಸ್ತ್ರವು "ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯು ತೋರುವಂತೆ" ಎಂಬ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಇನ್ನಿತರ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳೊಡನೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡದೆಯೂ, ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸದೆಯೂ ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. "ಬೆಳ್ಳಿಯು ಇಲ್ಲದ್ದೇ ತಾನೇ? ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯಷ್ಟೇ? ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನ. ಜಗತ್ತು

ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೆಂಬ ಈ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ತೀರ್ಮಾನವಾದರೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಒಡನೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರಗಳು ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೋಗಿ ಬಿಡಬೇಕು. ಆದರೆ "ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೋ, ಶಿಷ್ಯರ ನಿಂದೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೋ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ತೊಡಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ .... – ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಚಿಕೀರ್ಷಯಾ ಶಿಷ್ಟ ವಿಗರ್ಹಣಾ ಪರಿಜಿಹೀರ್ಷಯಾ ವಾ ಪೂರ್ವವತ್ ಕರ್ಮಣಿ ಅಭಿಪ್ರವೃತ್ತೋಽಪಿ" (ಗೀ. ೪. ೨೦) ಎನ್ನುವಾಗಲೂ, "ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದೂ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಂದ ವಿಕಾಸವಾಗಿರತಕ್ಕವೇ ಎಂದೂ (ಜ್ಞಾನಿಯು) ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ – ಭೂತಪೃಥಗ್ಭಾವಂ ಆತ್ಮೈವೇದಂ ಸರ್ವಂ .... ತಸ್ಮಾದೇವ ಚ ವಿಸ್ತಾರಮಿತಿ ಅನುಪಶ್ಯತಿ" (ಗೀ. ೧೩. ೩೦.) ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಎಲ್ಲೂ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ **ಶುಕ್ತಿರಜತ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ "ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು" ಎಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೂ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೆಂಬ ದೃಢಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತ. (ಎಂದರೆ ಹೇಳಲು ಇಚ್ಛಿಸಿರುವುದು.) ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾದ ಮೇಲೂ ಸಂಸ್ಕಾರ ವಶದಿಂದ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರ ಜ್ಞಾನದಂತೆ (ಶರೀರ ವ್ಯವಹಾರವು ಮರಣದವರೆಗೆ) ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ.** (ಬಾಧಿತಮಪಿ ತು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಂ ದ್ವಿಚಂದ್ರಜ್ಞಾನವತ್ ಸಂಸ್ಕಾರವಶಾತ್ .... ಅನುವರ್ತತ ಏವ – ಸೂ. ೪. ೧. ೧೫.) ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಕಾ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಕೈಚಾಚಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಪಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ! ಇದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅವನು ಇತರರಿಗೆ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತ "ನೋಡಿ, ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆಸೆ ಪಡಬೇಡಿ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಇವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೆಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಿತೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ "ನಾನು ಅದನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಂದ ನೋಡಿದೆ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆ. ಆಗ ಅನುಮಾನ ಬಂತು. ನಂತರ ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿದೆ. ಆಗಲೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಅನುಮಾನ ಉಳಿಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಒಂದನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೂ, ಮುಟ್ಟಿದರೂ,

ಕುಟ್ಟಿದರೂ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿ ಕಂಡಾಗಲೇ ಅದು ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಬಲ್ಲುದು. ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳ ಪೈಕಿ ಎರಡು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಂಡಿತೆಂದು ಅದನ್ನು ಅರ್ಧ ಬೆಲೆಗೂ ಮಾರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಕಾಸಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಅದು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೇ. ಆದರೆ ಅದು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೂ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣುವುದು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಕಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಅದು ನಿಜವೆಂದೂ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯ ಜಗತ್ತೂ ಒಂದೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ, ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ, ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ ಗೋಚರ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆಯೂ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೃತವೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ರೂಪದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದು ಆ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದೋ ಅದು ಅಸತ್ಯವು (೫೮). ಆದರೂ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಹಸುವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕುದುರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ; ಅಥವಾ – ಜ್ಞಾನಿಗೂ – ಹಸುವಾಗಿ ಕಾಣದೆಯೂ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಣದೆಯೇ ಹೋದರೆ ವಿದ್ಯಾವಿನಯ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಹಸು, ಆನೆ, ನಾಯಿ, ಚಂಡಾಲ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸಮನಾಗಿ ಕಾಣುವುದು (ಗೀ. ೫. ೧೮.) ಸಾಧ್ಯವೇ ? ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವರಿಗೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೂ, ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ನೋಟಕ್ಕೆ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಂಡಿದ್ದು ವಿಧವಿಧ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಂದ ನೋಡಿ ಮುಟ್ಟಿ ಕುಟ್ಟಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೆಂದು ತಿಳಿದಂತೆ, ಕಾರ್ಯಜಗತ್ತನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ಅದೇ ಪರಮಾದ್ಭುತ ನಾನಾತ್ವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ನಿರವಯವವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದೂ, (ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ) ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ಸ ಯ ಏಷೋಽಣಿ ಮೈತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಗ್‌ಂ ಸರ್ವಂ ತತ್ಸತ್ಯಗ್‌ಂ ಸ ಆತ್ಮಾ – ಆ ಈ ಅಣಿಮೆಯಿದೆ ಯಲ್ಲ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಐತದಾತ್ಮ್ಯವು. ಅದು ಸತ್ಯವು. ಅದೇ ಆತ್ಮನು" (ಛಾಂ. ೬. ೮. ೭.) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಇದನ್ನು ಅರಿತವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಆಚರಿಸುವ ಕರ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಂಕೆ : ಹಾಗಾದರೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದು ಯಾವುದು ? ಸಮಾಧಾನ : ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ರುವ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆ ನಂಬಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರ. ಅದನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ದಾರಿಹೋಕರೆಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೊಡೆದಾಟವನ್ನೂ ನಡೆಸಬಹುದಲ್ಲವೇ ? ಇದೇ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ನಾಮರೂಪ ಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿಯೇ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವರೂಪ ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ನಡೆದು

ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೇ ; ಎಂದರೆ ಬಂಜೆಯ ಮಗನಂತೆಯೂ, ಆಕಾಶದ ಹೂವಿನಂತೆಯೂ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದ್ದೇ. ಏಕೋಽದ್ವಿತೀಯವೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನೆಂದರಿತಾಗ ಹೀಗೆ ಅರಿತವನ ಸಂಸಾರಪ್ರಪಂಚವು – ಅವನದು ಮಾತ್ರ – ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಜ್ಞಾನದ ಫಲ, ಇಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನದ ಫಲ. ಆಕ್ಷೇಪ : ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ನಾಮರೂಪಗಳೇ ಆಧಾರವೆಂದು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ ಮುಂಚೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ ? ಸಮಾಧಾನ : ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಿರುವವರಿಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿದು. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದ ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಕ

೧೦೭. ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವಂತೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯೆ. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾದ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಗುಣದೋಷಗಳು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಣ್ಣಿನ ಪರೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನು ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರಂತೆ ತೋರಿದರೆ ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನು ಇಬ್ಬರಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನ ಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಕಾಣದಿದ್ದ ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿದ್ಯೆ. ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೇ ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ದೇಹವೂ ಸೇರಿದಂತೆ "ಇದು" ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನಾತ್ಮ (ಎಂದರೆ ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿರುವ) ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಾನರ್ಥರೂಪವೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ ಆದ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಚೈತನ್ಯದ ಧರ್ಮವು ದೇಹದ್ದಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ದೇಹದ ಧರ್ಮವು ಚೈತನ್ಯದ್ದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ದೇಹಕ್ಕೆ ಒದಗುತ್ತಿರುವ ಸುಖ ದುಃಖ, ಮುಪ್ಪು, ಸಾವು, ಹಿತ ಅಹಿತ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಹಕ್ಕೆ ದುಃಖವೊದಗಿದಾಗ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಒದಗಿರಬಾರದೇಕೆ ? ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಆಗ, ದೇಹದ ಸಾವಿನಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಾವುಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ಸಾವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಲ್ಲ ದೇಹಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ ? ಎಂದರೆ, ಅದು, ಮೊಟ್ಟೆಯ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ತಿಂದುಹಾಕಿ ಸ್ವಲ್ಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮರಿಹಾಕಲು ತೆಗೆದಿಟ್ಟಂತಾಗು

ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖೇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವಾನುಭವಗಳೂ ತನಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತಿವೆಯೆಂದೂ, ಇವೊಂದೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ, ವಿಧಿ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಅವೂ ಇದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. (ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ)

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾರಿಗೆ ?

೧೦೮. ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಆಮೇಲೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರದುಃಖವು ಉಂಟಾಯಿತೆಂದೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು. ಈಗ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾರಿಗೆಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. "ಇದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿರುವ ನಿನಗೇ" ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರ. "ಆದರೆ ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ನೀವು ತಿಳಿಸಿದ್ದೀರಿ. ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ?" ಹಾಗಲ್ಲ. ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದೆಯಾದರೆ ನಿನಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ ; ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆಯಾದರೆ ನಿನಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಿಯ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳಹೊರಟಿದ್ದೇವೆ. (ನ ಹಿ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಸಂಸಾರ್ಯಾತ್ಮತ್ವಂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ ಇತ್ಯಭ್ಯುಪಗಚ್ಛಾಮಃ । ಕಿಂ ತರ್ಹಿ ? ಸಂಸಾರಿಣಃ ಸಂಸಾರಿತ್ವಾಪೋಹೇನ ಈಶ್ವರಾತ್ಮತ್ವಂ ಪ್ರತಿಪಾದಯಿಷಿತಮಿತಿ – ಸೂ. ೪. ೧. ೩.) ಇದರಿಂದ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಬ್ರಹ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. "ಇರಲಿ, ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ? ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿದ್ಯಾಕರ್ತೃವೇ ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಭ್ರಾಂತವಾಗಿ ಜೀವನಾಗಿದೆಯೇ ?" ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿದ್ಯಾಕರ್ತೃವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದೇ ಭ್ರಾಂತವೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ ಅವಿದ್ಯಾಕರ್ತೃವಾದ ಭ್ರಾಂತನಾದ ಚೇತನನೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦.)

೧೦೯. ಅನೇಕರಿಗೆ ಇದಿಷ್ಟು ವಿವರಣೆಯೂ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಜಾಣತನದಿಂದ ಮರೆಮಾಚಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಜಾರಿಕೆಯ ಉತ್ತರದಂತೆ ಕಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಶಬ್ದಾರಣ್ಯದಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರು

ವವರು ಈ ಕಳ್ಳಿಯಿಂದ ದೂರ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕಷ್ಟವೆಂದು ತೋರಿದವರು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದಲೇ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ರಾಜಕುಮಾರನೊಬ್ಬನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಧನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ವ್ಯಾಧನಂತೆಯೇ ಇದ್ದನು. ಅವನು ಯೌವನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಒಬ್ಬ ಕರುಣಾಳುವಿನಿಂದ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯು ತಿಳಿಯಿತು. ಆಗ ಅವನು ಸಾಹಸದಿಂದಲೂ ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದಲೂ ತನಗೆ ಸೇರಿದ ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ರಾಜನಂತೆಯೇ ವರ್ತಿಸತೊಡಗಿದನು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ತಾನು ವ್ಯಾಧನೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದುದು ರಾಜನಿಗೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ? ಇಲ್ಲ. ರಾಜನೇ ಆ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಅವನೇ ಭ್ರಾಂತನಾಗಿದ್ದನೆಂದೋ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ? ಇಲ್ಲ. ಈ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದುದು ವ್ಯಾಧನಿಗೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ರಾಜನು ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಹೇಳಬಾರದು, ರಾಜನೇ ಭ್ರಾಂತನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ಹೇಳಬಾರದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವ್ಯಾಧನಿಗೆ ಅವನು ರಾಜನೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಮೇಲೂ ತನ್ನ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣವನ್ನೂ, ಕರ್ತೃವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾ ಕೂತಿದ್ದರೆ ಅವನು ವ್ಯಾಧನಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುವನೇ ಹೊರತು ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನು ಏರುವುದಿಲ್ಲ.

೧೧೦. ಆಚಾರ್ಯರು ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ರಮಣೀಯವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. (೬೫ ನ್ನೂ ನೋಡಿ.)

"ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವುದು ಯಾರಿಗೆ ?"

ಯಾರಿಗಿದೆಯೆಂದು ಕಾಣಿಸುವುದೋ ಅವನಿಗೆ.

"ಯಾರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ?"

ಯಾರಿಗಾದರೂ ಕಾಣಿಸಲಿ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನೀನೇಕೆ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು ?

"ನನಗೇ ಅಲ್ಲವೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವುದು ?"

ಹಾಗಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ, ಅದನ್ನುಳ್ಳ ನಿನ್ನನ್ನೂ ನೀನು ಬಲ್ಲೆಯೆಂದಾಯಿತು.

"ಬಲ್ಲೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿಯೆ."

ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅರಿತಿರುವೆಯಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ, ನಿನಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನೀನು ಜ್ಞಾತೃ ; ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ನಿನಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ – ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞೇಯಗಳು. (ಎಂದರೆ

ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾದವು.) ಜ್ಞೇಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆಯೆಂದು ನೀನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೀಯೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಅರಿವಿಗೆ ನಿನ್ನ ಉಪಯೋಗವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದ ರಿಂದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞೇಯವನ್ನೂ ಅರಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಜ್ಞಾತೃವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೋ ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾತೃ ಒಬ್ಬನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ನೀನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದಾಗಲಿ – ಅವು ಜ್ಞೇಯಗಳೇ, ನೀನು ಜ್ಞಾತೃವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞೇಯ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಅವಿದ್ಯೆ, ದುಃಖಿತ್ವ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತೃ ವಾದ ನಿನಗೆ ಯಾವುದೊಂದು ದೋಷವೂ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿ ದಂತಾಯಿತು: ನೀನು ಅವಿದ್ಯಾವಂತನೆಂದೂ ದುಃಖಿಯೆಂದೂ ತಿಳಿದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ದುಃಖವು ನಿನಗೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಜ್ಞೇಯಗಳೆಂದೂ, ನೀನು ಜ್ಞಾತೃವೆಂದೂ ಅರಿತ ಒಡನೆಯೇ ನೀನು ಅವಿದ್ಯಾವಂತನೂ ಅಲ್ಲ. ದುಃಖಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತೀಯೆ. (ಗೀ. ೧೩. ೨)

ಹೇ ಶಂಕರ! ಹೇ ಸರ್ವಜ್ಞ! ಮೂಢನನ್ನೂ ಆರೂಢನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ನಿನ್ನ ಈ ಉಪದೇಶದಿಂದ ನನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಲಿ. ಅಮೃತಸಮಾನವಾದ ನಿನ್ನ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಯಾವಾಗಲೂ ನನ್ನ ಕಿವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಳಗುತ್ತಿರಲಿ. ನಿನಗೆ ನನ್ನ ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ನಮಸ್ಕಾರಗಳು.

ಅವಿದ್ಯೆಯ ಟೊಳ್ಳು ಸ್ವರೂಪ

೧೧೧. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದ್ದಂತೆ ಭ್ರಮಿಸಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ಆವರಣವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (೯೯.) ಇದನ್ನು ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೧೧೨. ವಿದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದವರೊಬ್ಬರು ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ದಿನ ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದ ರಂತೆ. ಇದೇ ಸಮಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವೃದ್ಧ ತಂದೆತಾಯಿಗಳೂ, ಸಣ್ಣವಯಸ್ಸಿನ ಹೆಂಡತಿಯೂ ಅವರನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಲು ವಿಮಾನ ನಿಲ್ದಾಣಕ್ಕೆ ಹೋದರಂತೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರಬೇಕಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಅಪಘಾತಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯಾಣಿಕರೂ ಸತ್ತುಹೋದರೆಂದು ನಿಲ್ದಾಣಕ್ಕೆ ಸಮಾಚಾರ ಬಂತಂತೆ. ಎಲ್ಲ ಬಂಧುಗಳನ್ನೂ ಈ ವಿಷಯ ದುಃಖಸಾಗರ ದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿತು. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲಾನಂತರ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಪತ್ರ ಬಂತು. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾವು ಆ ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ

ವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ, ಇನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಾಗಿ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದರಂತೆ. ಇದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ದುಃಖವು ಮರೆಯಾಯಿತು.

೧೧೩. ಒಮ್ಮೆ ಹತ್ತು ಮಂದಿ ಒಂದು ಕಡೆ ನದಿ ದಾಟಿದರಂತೆ. ನಂತರ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟೆಣಿಸಿ ತಾವು ಒಂಬತ್ತು ಮಂದಿಯೇ ಇರುವುದಾಗಿಯೂ, ಒಬ್ಬನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ದುಃಖಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಯಾರೋ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಇವರ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ, ನಂತರ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಅಳುತ್ತಿದ್ದ ಗುಂಪಿನ ನಾಯಕನಿಗೆ "ತ್ವಮೇವ ದಶಮೋಽಸಿ – ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು" ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವರ ದುಃಖವು ಮರೆಯಾಯಿತು.

೧೧೪. ಬಡ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ಧನಿಕಳಾದ ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತಳಿಂದ ಕಂಠೀಹಾರವೊಂದನ್ನು ಯಾವುದೋ ಸಮಾರಂಭಕ್ಕಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ಎರವು ಪಡೆದಳಂತೆ. ಆ ರಾತ್ರಿಯೇ ಅದು ಯಾರೋ ದುರಾತ್ಮರಿಂದ ಅಪಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತಂತೆ. ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತನಾದ ಅವಳ ಪತಿಯು ಅಪಾರ ಹಣವನ್ನು ಸಾಲವಾಗಿ ತಂದು ಅದೇ ರೀತಿಯ ಚಿನ್ನದ ಇನ್ನೊಂದು ಹಾರವನ್ನು ಕೊಂಡು ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿದನಂತೆ. ಋಣಭಾರದಿಂದ ಅತಿ ದೀನಾವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂದ ಇವರನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಆ ಸ್ನೇಹಿತರು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳಿದರಂತೆ. ಇವರು ನಡೆದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿ, ಸ್ನೇಹಿತರು ತಾವು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಕಂಠೀಹಾರವು ಕೃತ್ರಿಮದ್ದಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಚಿನ್ನದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ಇವರಿಂದ ಪಡೆದ ಸುವರ್ಣಾಭರಣವನ್ನು ಇವರಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿದಾಗ ಇವರ ಕಷ್ಟಗಳೆಲ್ಲ ಕೊನೆಗಂಡಿತು.

೧೧೫. ಈ ರೀತಿ ಜೀವನ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಅಗ್ರಹಣವೇ. ಆದರೂ ಇದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುವುದಲ್ಲ. (ಕ. ೨. ೨. ೧೧.) ೮×೩=೨೪ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಬ್ಬನು ೮×೩=೧೪ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂಟೂ ಅಲ್ಲ, ಮೂರೂ ಅಲ್ಲ, ಇಪ್ಪತ್ನಾಲ್ಕೂ ಅಲ್ಲ, ಹದಿನಾಲ್ಕೂ ಅಲ್ಲ. ೮×೩=೨೪ ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದರ ಹೊಣೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲ ಅವನದೇ. ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದ ಹೊಸಗಣಿತವೊಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಹೇಳಬಾರದು. ಹೋಗಲಿ, ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಬಗೆಹರಿಯುವಾಗ ಈ ಗಣಚರ್ಚೆಯು ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಾಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರತಕ್ಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಾಶವೆಂಬುದೇ ಇರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಸ – ಅವಿದ್ಯೆ

೧೧೬. ತಾನು ಮೂಢನೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ (ತೈ. ೨. ೮. ೫) ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾರ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅದು ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮ ಎನ್ನಬಹುದೇ ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಮೂಢತನವು ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮವೇ ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅವ್ಯಕ್ತ ವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗೆ : ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಅರ್ಥಗಳು, ಅರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಮನಸ್ಸು, ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿ, ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಮಹಾನ್, ಮಹತ್ತಿಗಿಂತ ಅವ್ಯಕ್ತ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. (ಕ. ೧. ೩. ೧೦-೧೧.) ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನೇ ಮಹಾನ್ ಎಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಮಸ್ತ ಸಂಸಾರ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತವು, ಎಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದ್ದು – ಎಂದೂ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಈ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಸೂ. ೧. ೪. ೩.) ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಾರದು. ಆದರೂ **ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾದ ಮೂಢತನವು ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮವು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು, ಆದರೆ ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮವೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು.** ಪ್ರಶ್ನೆ : ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಉತ್ತರ : ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿನಾ, ನೇರವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ ಅದು ಕಾರಣ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತ. **ಇಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗವು ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದ್ದು ಎಂಬ ಗುಣವಾಚಕವೇ ಹೊರತು ಮಾಯೆ, ಅವ್ಯಾಕೃತ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ವಲ್ಲ.** ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಜ್ಞಾತ್ರಾ ಅನ್ಯೋನ್ಯಸ್ಮಿನ್ ಅಧ್ಯಸ್ತೌ ಅವಿದ್ಯಯಾ – ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿ ರುತ್ತದೆ ; ಕ್ಷೇತ್ರಸ್ಯ ಧರ್ಮಾಃ ಕೇಚನ ಆತ್ಮನಃ ಭವಂತಿ ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪಿತಾಃ – ಕ್ಷೇತ್ರಧರ್ಮಗಳು ಕೆಲವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆರೋಪಿತವಾಗುವುವು ; ನ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಸ್ಯ ಕೇವಲಸ್ಯ ಅವಿದ್ಯಾ ತತ್ಕಾರ್ಯಂ ಚ – ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಿಗೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಾಗಲಿ, ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. (ಗೀ. ೧೩. ೨.) ಜನ್ಮಕಾರಣಂ ಚ

ಅವಿದ್ಯಾ ನಿಮಿತ್ತಕಃ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಸಂಯೋಗಃ ಉಕ್ತಃ – ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಅವಿದ್ಯಾ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಸಂಯೋಗವು. (ಗೀ. ೧೩. ೨೬.) ಇದಂ ಅವಿದ್ಯಾಯಾಃ ಸತತ್ತ್ವಂ ಕಾರ್ಯೇಣ ಪ್ರದರ್ಶಿತಂ – ಇದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. (ಬೃ. ೪. ೩. ೨೦.) ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವು ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅದರ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವ ಭಾವದಿಂದ "ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯು" ಎಂಬ ಪದಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ – ಹುಚ್ಚು ವರ್ತನೆಯನ್ನೇ ಹುಚ್ಚು ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ.

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿ

೧೧೭. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅನಾದಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. "ಅನೇನ ಜೀವೇನಾತ್ಮನಾ – ಈ ಜೀವನೆಂಬ ಆತ್ಮನಿಂದ" (ಛಾಂ. ೬. ೩. ೨.) ಎಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ ಶಾರೀರಾತ್ಮನನ್ನು ಜೀವಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅನಾದಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. "ಧಾತಾ ಯಥಾ ಪೂರ್ವಮಕಲ್ಪಯತ್ – ಧಾತೃವು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿದನು" (ಋಗ್ವೇದ ಸಂಹಿತೆ ೧೦. ೧೯೦. ೩.) ಎಂಬ ಮಂತ್ರವರ್ಣವು ಹಿಂದೆಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಗಳು ನಡೆದಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೂ ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಸಂಸಾರ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಾಗಲಿ ಮೊದಲಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೧೫. ೩.) ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿದ್ದರೆ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತರೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಡದೆ ಇರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಫಲವುಂಟಾಗಬಹುದೆಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಈ ತಾರತಮ್ಯಗಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನು ಹೊಣೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ನೈರ್ಘೃಣ್ಯಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. (೫೫) ಇನ್ನು ಬರಿಯ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಗಾದಿಕ್ಲೇಶಗಳ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಶರೀರವೂ, ಶರೀರವಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವೂ ಉಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವುಂಟಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅನಾದಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. (ಸೂ. ೨. ೧. ೩೬.)

ಅವಿದ್ಯಾ ಕಾರ್ಯವೈಖರಿ

೧೧೮. ಅವಿದ್ಯೆಯು ತಾಮಸರೂಪವಾದ ಮರೆವಿನ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದೂ, ವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಹೋಗಿಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಿಯಾಯಿತು. ಇಂಥ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಮಗ್ಗಿಯನ್ನು ಮರೆತ ಹುಡುಗನನ್ನು "ಏಕೆ ಮರೆತೆ?" ಎಂದು ಎಷ್ಟೇ ಹೆದರಿಸಿ ಕೇಳಿದರೂ ಏನನ್ನು ಹೇಳಿಯಾನು? ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಅನಾದಿಯೂ, ಸರ್ವಾನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿರುವ ಮಾಯಾವರಣವನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಸ್ವಯಂಭುವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗಡೆಗೆ ಕೊರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರಗೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ" (ಕ. ೨. ೧. ೧.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲೂ ಅಡಗಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನು ಬೆಳಗುವುದಿಲ್ಲ." (ಕ. ೧. ೩. ೧೨.) ಎಂದರೆ ನೋಡುವುದು ಕೇಳುವುದು ಮುಂತಾದ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ಕೋಲಾಹಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಮಾಯಾವಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಮರೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅಥವಾ ಆತ್ಮನು ಮರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ಕೋಲಾಪಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಮಗ್ನನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಜೀವನು ಮಾಯಾಚ್ಛಾದನವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಇವನನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನನೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪ ವಿಸ್ಮರಣೆಯು ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ "ನೀನು ಪರಮಾತ್ಮನು" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟರೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಯಾರೂ ಹೇಳಿಕೊಡದೆಯೇ "ನಾನಿಂಥವನ ಮಗನು" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಈ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಪುನಃಪುನಃ ಮೋಹಿತರಾಗಿ ದುಃಖಿಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲವೇ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯೋಗಮಾಯಾವೃತನಾದ ತಾನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೭. ೨೫)

೧೧೯. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲದ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮಾಯೆಯೇ ಆವರಣವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆನಿಸಿ ಇಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅನಾಹುತವನ್ನು ಎಸಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾರೋ ಹಿಂದಿನವರು ಕೇವಲ ಕ್ರೀಡೆಗಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪಗಡೆಯಾಟವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದಾರಲ್ಲವೇ? ಆದರೆ ಜೂಜುಗಾರರು ತಮ್ಮಂಥವರೇ ಹಿಂದೆ ರಚಿಸಿದ ಈ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು, ಜಯಾಪಜಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ, ಲಾಭನಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಸುಖದುಃಖ

ಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಪಗಡೆಯೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಕ್ರೀಡೆಯೆಂದೂ, ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ತಮ್ಮಂಥವರಿಂದಲೇ ಹಿಂದೆ ರಚಿತವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಸ್ಮರಣೆಗೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸಿದರೆ ಕೇವಲ ಕ್ರೀಡೆ ಯಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಮನೋರಚನೆಗಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ಕ್ರೀಡೆಯನ್ನು ತಮ್ಮಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಆಟಗಾರರೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡ ಒಡನೆಯೇ ಆ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೊಂಡ ಲಾಭನಷ್ಟಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬರುವ ಸುಖದುಃಖಗಳು ತಮ್ಮದಾಗುವುವು. ಇದೇ ರೀತಿ ಮಾಯೆಯು ಆತ್ಮಾಧೀನವೇ. ಅವನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿದ್ದುದು ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ಹೊರಬಂದಿವೆ. ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಇದೇ ಭಯಕ್ಕೂ, ಶೋಕಕ್ಕೂ ಮೂಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಒಡನೆಯೇ ಭಯಗ್ರಸ್ತನಾದದ್ದೂ, ಆಮೇಲೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡು ಅವು ತನಗೆ ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಅರಿತು ಭಯ ನಿವೃತ್ತನಾದದ್ದೂ ಶ್ರುತಿ ಯಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. (೨೯) ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೆಡವುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತ, ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ, ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ, ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾರೋಪಿತ ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಣವಾಚಕಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ಇದರಿಂದ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಕಾರಗಳು ಕೇವಲ ವಾಚಾ ರಂಭಣ, ಹೆಸರು ಎನ್ನುವುದೇ ಮರೆತುಹೋಗುತ್ತದೆ. ವಿಕಾರಗಳು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲ ಭೇದಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೇವಲ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಈ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜೀವನೆಂಬಂತೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಷ್ಟು ಅನಾಹುತವನ್ನೆಸಗಿದರೂ ದೇಹಾದಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲೇಶವಾದರೂ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆನ್ನಿ. ಈ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯ ನೀರಿನಂತೆ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ನೀರಿಗೆ ಆಸರೆ ಯಾಗಿರುವ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೊಚ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. (ನ ಚ ಮಿಥ್ಯಾ ಜ್ಞಾನಂ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುದೂಷಯಿತುಂ ಸಮರ್ಥಂ। ನ ಹಿ ಊಷರದೇಶಂ ಸ್ನೇಹೇನ ಪಂಕೀಕರ್ತುಂ ಶಕ್ನೋತಿ ಮರೀಚ್ಯುದಕಂ – ಗೀ. ೧೩. ೨.)

ಸಂಸಾರ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ದಾರಿ

ಅವಿದ್ಯೆಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡ ಶತ್ರು

೧೨೦. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಸಂಸಾರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನೇರವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುರುಡುತನವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಳಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅವಿದ್ಯಾ ನೈವ ಪ್ರವರ್ತಿಕಾ । ವಸ್ತು ಸ್ವರೂಪಾವರಣಾತ್ಮಿಕಾ ಹಿ ಸಾ । ಪ್ರವರ್ತಕ ಬೀಜತ್ವಂ ತು ಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ ಅಂಧತ್ವಮಿವ ಗರ್ತಾದಿ ಪತನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೇತುಃ – ಬೃ. ೧. ೪. ೧೭.) ಆದರೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಕಾರಣವು ಕಾಮ. ಈ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯು ಪುತ್ರ ವಿತ್ತ ಸ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು (ಪ್ರಜಾಪತಿಯಂತೆಯೇ ತಾನೂ) ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಪರವಶನಾಗಿ ರೇಷ್ಮೆಯ ಹುಳುವಿನಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಬಂಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮಿಸಿದ ವಸ್ತು ದೊರಕದಿದ್ದರೆ ತಾನು ಅಸಂಪೂರ್ಣನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಪೂರ್ಣನಾಗಲು ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿನ ಇವನ ಕರ್ಮವು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಅವರೂ ತಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವನು ಕಾಮಾತ್ಮನಾಗಿ, ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ್ದು ಇನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು, ಭೋಗೈಶ್ವರ್ಯಗಳಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗೆ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳು (ಬೇಕು, ಬೇಡ ಇವು) ಉಂಟಾಗಿಯೇ ತೀರುವುವು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇವನನ್ನು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವುದು. ಆಗ ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವನು. ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಡೆಸದ ಸ್ವಧರ್ಮವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಪರಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾಮದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಜೀವನು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಉಣಿಸಿದರೂ (ಅಶನ) ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮಹಾಶನವೆಂದೂ, ಮಹಾಪಾಪಿಯೆಂದೂ ಕರೆದು ಭಗವಂತನು ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುವುದು. ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಬಯಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಮವನ್ನು ಸ್ನೇಹಿತನಂತೆ ಕಂಡು ಅದರ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಮಾತ್ರ ದುಃಖಪಡುವನು. ಆದರೆ ಕಾಮದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ತನ್ನನ್ನು ಅನರ್ಥ

ದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯು ಅರಿತಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಅವನಿಗೆ ನಿತ್ಯವೈರಿಯು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಕೊಂಡು ಜೀವನನ್ನು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಮೋಹಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಇಂದ್ರಿಯುಗಳನ್ನು ಹದ್ದಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾಮವೆಂಬ ಈ ಶತ್ರುವನ್ನು ಕೊಂದು ಹಾಕಬೇಕು. (ಗೀ. ಅಧ್ಯಾಯ ೩) ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದ್ದರೂ, ಈ ಕಾಮ ದಿಂದುಂಟಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೇ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವು. ಇದನ್ನೇ ಗುಣಸಂಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ದೇವಯೋನಿ ಯಲ್ಲೋ, ಮನುಷ್ಯಯೋನಿಯಲ್ಲೋ, ಪಶುಯೋನಿಯಲ್ಲೋ ಜನ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ತ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಸಾರ ವೃಕ್ಷ

೧೨೧. ಕಾಮಮೂಲವಾದ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮನುಷ್ಯರು ಬಹಳ ಕಷ್ಟಪಡುವರಲ್ಲವೇ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾದ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಂಸಾರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಶ್ವತ್ಥವೃಕ್ಷ ರೂಪಕದಿಂದ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. "ಊರ್ಧ್ವಮೂಲೋಽವಾಕ್ಶಾಖ ಏಷೋಽಶ್ವತ್ಥಃ ಸನಾತನಃ । ತದೇವ ಶುಕ್ರಂ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ತದೇವಾಮೃತಮುಚ್ಯತೇ । ತಸ್ಮಿಂಲ್ಲೋಕಾಃಶ್ರಿತಾ-ಸ್ಸರ್ವೇ ತದು ನಾತ್ಯೇತಿ ಕಶ್ಚನ ।" (ಕ. ೨. ೩. ೧.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. "ಊರ್ಧ್ವ ಮೂಲಮಧಶ್ಶಾಖಮಶ್ವತ್ಥಂ ಪ್ರಾಹುರವ್ಯಯಂ । ಛಂದಾಂಸಿ ಯಸ್ಯ ಪರ್ಣಾನಿ ಯಸ್ತಂ ವೇದ ಸ ವೇದವಿತ್ ॥ ಅಧಶ್ಚೋರ್ಧ್ವಂ ಪ್ರಸೃತಾಸ್ತಸ್ಯ ಶಾಖಾ ಗುಣ ಪ್ರವೃದ್ಧಾ ವಿಷಯಪ್ರವಾಲಾಃ । ಅಧಶ್ಚ ಮೂಲಾನ್ಯನುಸಂತತಾನಿ ಕರ್ಮಾನು ಬಂಧೀನಿ ಮನುಷ್ಯಲೋಕೇ ॥" (ಗೀ. ೧೫. ೧. – ೨.) ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿ. ಸನಾತನವಾದ ಈ ಸಂಸಾರವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಬೇರು. ಅವ್ಯಕ್ತಾದಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಾವರದವರೆಗಿನ ಈ ವೃಕ್ಷವು ಮೇಲೆ ಬೇರನ್ನೂ, ಕೆಳಗೆ ರೆಂಬೆಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದು ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯ ನೀರಿನಂತೆಯೂ, ಗಂಧರ್ವನಗರ ದಂತೆಯೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದು ಕೊನೆಗೊಮ್ಮೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ದರ್ಶನವೆಂಬ ಅಸಂಗಶಸ್ತ್ರದಿಂದ ದೃಢವಾಗಿ ಕಡಿದುಹಾಕಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಾಳೆಯ ಕಂಬದಂತೆ ಸಾರವಿಲ್ಲದ್ದಾದರೂ, ನಾಸ್ತಿಕರು ತಮಗೆ ತೋಚಿದಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಲಾಗು ವಂತೆಯೂ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಕರು ಇದರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸ ಲಾಗದಂತೆಯೂ ಜಟಿಲವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವೃಕ್ಷವೂ ಅನಾದಿ. ಇದು ತಡೆಯಿಲ್ಲದಷ್ಟು ವ್ಯಸನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಂತವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ವ್ಯಕ್ತಜಗತ್ತಿಗೆ ಆದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಈ ವೃಕ್ಷದ ಮೊಳಕೆ. ವೇದಗಳು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತ ಈ ಸಂಸಾರ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಇದರ ಎಲೆಗಳು. ಜೀವರ ಭೋಗ ಕ್ಕೆಂದೇ ಈಶ್ವರನು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳೇ ಈ ಮರದ ಚಿಗುರುಗಳು. ಕೊಂಬೆಗಳಂತಿರುವ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಸತ್ತ್ವ ರಜಸ್ತಮೋ ಗುಣಗಳು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿವೆ. ಯಜ್ಞ ದಾನ ತಪಸ್ಸುಗಳು ಈ ವೃಕ್ಷದ ಪುಷ್ಪಗಳು. ಸಪ್ತಲೋಕಗಳೇ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಗೂಡುಗಳು; ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಂತಾದ ಪಕ್ಕಿಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿವೆ. ತಮಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಹರ್ಷ ಶೋಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಪಕ್ಕಿಗಳ ಗೀತ ರೋದನಗಳೆಂಬ ಮಹಾಧ್ವನಿಗಳಿಂದಲೂ, ಹಾಹಾಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಈ ವೃಕ್ಷವು ತುಮುಲಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ವೃಕ್ಷದ ಬೇರೆಲ್ಲ ಭಾಗಗಳೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ವಾಚಾರಂಭಣವೂ ಅನೃತವೂ ಆಗಿವೆ ಯಾದರೂ, ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಬೇರುಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಹತ್ತಾದ ಶುದ್ಧ ವಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಸರ್ವಲೋಕಗಳೂ ತಮ್ಮ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ – ಕಾರ್ಯವಾದ ಗಡಿಗೆಯು ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವಂತೆ – ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಮೀರದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇವೆ.

ಅವಿದ್ಯಾ ಬಾಧ

೧೨೨. ಸಂಸಾರವೃಕ್ಷವು ಅನಾದಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಆದ ಜನನಮರಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಸಂಗಶಸ್ತ್ರ ದಿಂದ ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಾನು ದೇಹಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿದ ತಕ್ಷಣ ಸಂಸಾರಭ್ರಾಂತಿಯು ಹೋಗುವುದೇನು ? ಎಂದರೆ, ಯಾವ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳು – ಇವುಗಳ ಅನಾದಿ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ಸಂಸಾರವು ನಿಂತಿದೆಯೋ ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲ; ಅವು ಒಂದೇ ಜಾತಿಯವು; ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಅವೆರಡೂ ಬದುಕಿವೆ. ಮತ್ತು ಕೇವಲ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೇ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಭಾವಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪದ ದರ್ಶನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರವು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶರೀರವೇ ತಾನೆಂಬ ವಿಪರೀತ ಗ್ರಹಣದ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಗ್ರಹಣವೂ ನಾಶವಾದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲೇ

ಅಹಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಿಯು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೀಗೆ, ಅವಿದ್ಯೆಗಿರುವುದು ಎರಡು ಮುಖಗಳು – ವಿಪರೀತ ಗ್ರಹಣ ಮತ್ತು ಅಗ್ರಹಣ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಶುಕ್ತಿರಜತ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೂ, ಎರಡನೆಯದನ್ನು ದ್ವಿಚಂದ್ರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೂ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೇಹ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ವಿಪರೀತ ಗ್ರಹಣದಿಂದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಭೂತ ಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನೇ ತಾನೆಂದು ಗುರುತಿಸದಿರುವುದು ಅಗ್ರಹಣದಿಂದ. "ನಾನು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಪ್ರತ್ಯಯವು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಬಹು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅದೇ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವೋ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ದುಸ್ತರ. ಈ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವು ತೋರಿ ಅಡಗುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನೃತವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಈ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ವಿಂಗಡವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಇಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿಪರೀತ ಗ್ರಹಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅಧ್ಯಾಸವು ನಷ್ಟವಾದರೂ ಅಗ್ರಹಣಾ ವಿದ್ಯೆಯು ಉಳಿದಿರುವವರೆಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ? ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ಜೀವರ ಸುಷುಪ್ತಿ ? ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಹೋಗಿ ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ತಮಗೆ ತಿಳಿಯದಿರುವುದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಒಡನೆಯೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯೋ, ಸಿಂಹವೋ ಯಾವ ಯಾವುವಾಗಿರುವುವೋ ಪುನಃ ಅವವೇ ಆಗುವುವು. (ಛಾಂ. ೬. ೯. ३.) ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ನಷ್ಟವಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಷ್ಟವಾಗದಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಷ್ಟವಾದಾಗ ಅಧ್ಯಾಸವು ನಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ನಷ್ಟವಾದರೂ ಕಾರಣವು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ; ಕಾರಣವು ನಷ್ಟವಾದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯೊಂದೇ ಬಹುರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರ ವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಬಲ್ಲದೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಅಧ್ಯಾಸವು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿರುವುದೇನೋ ನಿಜವೇ. ಎಳೆಯ ಮಗುವಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಒಡವೆಯನ್ನು ಓದಿಸಿದರೆ ಮಗುವಿಗೆ ಇದರ ಅರಿವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ತಂದೆಯು ಇದು ತನಗೆ ಸಂದ ಗೌರವವೆಂದೇ ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿನ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಶತ್ರುವು ಹಾನಿಮಾಡಿದರೆ ರಾಜನು ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಸೋಲೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ವಿದ್ಯೆಯು ಸ್ವರೂಪಾವರಣವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿರ್ನಾಮವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವನ್ನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಶಮಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶುದ್ಧಿಮಾಡಿ, ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸಿ, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಬೇಕು. ಆಗಲೇ ಮುಕ್ತಿ.

ದೈವಾಸುರ ಸಂಪತ್ತು

೧೨೩. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಿರುವ ಅಡ್ಡಿಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸದಿರುವು ದೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಬಹಳವೇ ಆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುವಾಗ ಒಳ್ಳೆಯದು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬ ವಿವೇಕವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋಹಕವಾದ ದೇಹಾತ್ಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಕೆಲವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಸ್ವತ್ತನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಕಸಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷು ವಾದವನು ಈ ರಾಕ್ಷಸೀ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬಿಡಬೇಕು. ಜಂಭ, ದರ್ಪ, ಅತ್ಯಭಿಮಾನ, ಕ್ರೋಧ, ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬಿರುಮಾತುಗಳು, ಕರ್ತವ್ಯಾ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ರಾಕ್ಷಸೀ ಗುಣಗಳು. ಇವನ್ನುಳ್ಳವರಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶೌಚಾಚಾರಗಳು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯ ; ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ; ಇದನ್ನಾಳುವ ಈಶ್ವರನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇನಿದ್ದರೂ ಕಾಮಹೇತುಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿದೆ ! (ಗೀ. ೧೬. ೭–೯.) ಇವರು ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಬೇರೆಲ್ಲರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅಸಡ್ಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮೋಹದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಪಾಪವನ್ನು ಕೂಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವೈತರಣಿಯನ್ನು ಸೇರುವರು. ಇವರ ಅಹಂಕಾರವು ಬಹಳ ಕೆಟ್ಟದ್ದು. ಇವರು ಬಲವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ದೇವರಲ್ಲಂತೂ ದ್ವೇಷ ವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರು ಕ್ರೂರಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಇನ್ನೂ ಅಧೋಗತಿ ಯನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ. ೧೬. ೧೯.) ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನು ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ತೀರಬೇಕು.

೧೨೪. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ದೈವೀಗುಣಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡ ಬೇಕು. ಇವನು ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಕಪಟ ಅನೃತಗಳು ಸೇರದಂತೆ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಗುರುವಿನಿಂದಲೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅಂತರ್ಮುಖ ನಿಷ್ಠನಾಗಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ದಾನವನ್ನೂ, ದಮವನ್ನೂ, ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನೂ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ (ವೇದಾಧ್ಯಯನ) ವನ್ನೂ, ತಪಸ್ಸನ್ನೂ, ಸರಳಸ್ವಭಾವ (ಆರ್ಜವ) ವನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಅಕ್ರೋಧ, ಶಾಂತಿ, ಅಪೈಶುನ (ಒಬ್ಬರ ಮರ್ಮವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳದಿರುವುದು), ದಯೆ, ಅಲೋಲುಪ್ತ್ವ, (ವಿಷಯ ಸಾಮೀಪ್ಯದಲ್ಲೂ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವುದು), ಮಾರ್ದವ, ನಾಚಿಕೆ, ಅಚಾಪಲ (ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾದ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ತೊಡಗದಿರು

ವುದು), ತೇಜಸ್ಸು (ಎಂದರೆ ಗಟ್ಟಿಗತನ, ಚರ್ಮದ ಕಾಂತಿಯಲ್ಲ), ಕ್ಷಮೆ, ಧೃತಿ (ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ತಡೆಹಿಡಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ), ಬಾಹ್ಯಾಂತರ ಶುಚಿತ್ವ, ಅದ್ರೋಹ, ನಾತಿಮಾನತೆ (ತನ್ನಲ್ಲೇ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದು) – ಇವೆಲ್ಲವೂ ದೈವೀಗುಣಗಳು; ಇವುಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಗೀ. ೧೬. ೧–೩) ಆಗ ಪಾಪವು ನಶಿಸಿ ಬುದ್ಧಿಯು ತಿಳಿಯಾಗುತ್ತದೆ ; ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಇಚ್ಛಾ ದ್ವೇಷ, ಶೀತೋಷ್ಣ, ಸುಖದುಃಖ ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಮೋಹಗಳು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳು ಜೀವಕೋಟಿಯನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅವು ಭಗವಂತನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿವೆ. (ಗೀ. ೭. ೧೨.) ಹೇಗೆ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕನ ಮಾಯೆಯು ಅವನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭಗವನ್ಮಾಯೆಯು ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಯೋಗಮಾಯೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕಾಣಲು ಜೀವರುಗಳು ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ. ೭. ೨೫). ಹೀಗೆ ಜೀವರುಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಆವರಣ ರೂಪದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅಮಿತ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಾಯೆಯೇ ಅಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಬುದ್ಧಿವಂತರಾದವರೂ ಮೋಹಪಾಶದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ನರಳುವಂತಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (ನೂನಂ ಪರಸ್ಯೈವ ಮಾಯಯಾ ಮೋಮುಹಮಾನಃ ಸರ್ವೋ ಲೋಕೋऽಯಂ ಬಂಭ್ರಮೀತಿ – ಕ. ೧. ೩. ೧೨.) ಇಂಥ ದುರತ್ಯಯವಾದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾದರೆ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಶರಣು ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಆಶ್ವಾಸನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. (ದೈವೀಹ್ಯೇಷಾ ಗುಣಮಯೀ ಮಮ ಮಾಯಾ ದುರತ್ಯಯಾ । ಮಾಮೇವ ಯೇ ಪ್ರಪದ್ಯಂತೇ ಮಾಯಾಮೇತಾಂ ತರಂತಿ ತೇ ॥ – ಗೀ. ೭. ೧೪.)

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಮೋಕ್ಷ

ಕರ್ಮ

ಕರ್ಮವಿಚಾರ

೧೨೫. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ತನಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದು ಎಣಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮರಣಾನಂತರ ಪಡೆಯುವ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳು ಆಗಬಲ್ಲವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ - ಇವೆರಡೂ ಇದ್ದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ಅವತರಣಿಕೆ) ಇದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಅವಿದ್ಯಾವಂತನಿಗೇ ಇರುವುದೆಂದಾಯಿತು. ಈ ಕರ್ಮವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ನಿತ್ಯಕರ್ಮ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮ, ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ - ಈ ಮೂರು ವರ್ಣದವರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧವೆಂದರೆ ನಿಂದಿತವಾದದ್ದು. ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವೆಂದರೆ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿಗದಿಯಾದ ಇಚ್ಛೆಯ ಪೂರ್ತಿಗಾಗಿ ವೇದವು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಕರ್ಮ - ಪುತ್ರಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿ, ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ದರ್ಶಪೌರ್ಣಮಾಸ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇನ್ನು ಒಂದು ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ - ಪಿತೃಶ್ರಾದ್ಧ, ಗ್ರಹಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಸ್ನಾನಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ನಿತ್ಯಕರ್ಮವೆಂದರೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ದಿನವೂ ನಡೆಸಬೇಕಾದ್ದು - ದೇವಯಜ್ಞ, ಋಷಿಯಜ್ಞ, ಪಿತೃಯಜ್ಞ, ಮನುಷ್ಯಯಜ್ಞ, ಭೂತಯಜ್ಞ ಎಂಬ ಐದು ಯಜ್ಞಗಳು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯತಕರ್ಮಗಳು ಆರು - ಅಧ್ಯಯನ, ಅಧ್ಯಾಪನ, ಯಜನ, ಯಾಜನ, ದಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಗ್ರಹ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ

ಮಾತು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವ ರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಉಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. (ತೈ. ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ) ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಫಲವಿಲ್ಲ ದೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಇದರಿಂದಲೂ ಪುಣ್ಯಸಂಗ್ರಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದುಃಖ ರೂಪವಾದ ಇದರ ವಿಧಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮಾಡಿದರೆ ಮಾಡಿದ ದುಃಖ, ಬಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯದ ದುಃಖ ಎನ್ನುವಂಥ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ವಿಧಿಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಮಾಡುವುದೇನು? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೂ, ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲ. (ಬೃ. ೧. ೩. ೧.) ಆದರೂ ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ದುಃಖಕರವೆಂದು ತ್ಯಜಿಸಿ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೋಷವು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು "ಕರ್ಮನಿರತನಾಗಿಯೇ ನೂರು ವರ್ಷ ಬಾಳು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕೆಟ್ಟಕರ್ಮವು ಅಂಟದಂತಿರಲು ನಿನ್ನಂಥವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ" (ಈ. ೨.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೧೨೬. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರಕ, ಫಲ, ಭೋಕ್ತೃ, ಕರ್ತೃ–ಎಂಬ ಭೇದಗಳು ಆಧಾರಗಳು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಈ ಭೇದಗಳು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲ ಭೇದಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವುದು ಕರ್ಮಿಷ್ಠರಿಗೆ; ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವು ಅವರ ಎಲ್ಲೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗುವುದೆಂಬುದನ್ನೋ, ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೋ ಅವರು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗುವುದೆಂದು ಅವರು ಅನುಮಾನಿಸಿದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲೇ ಒದಗುವುದೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಮಾನಿಸಿದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವರ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ, ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲ ಭೇದಗಳನ್ನು ಸರಿಯೆಂದೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ತಪ್ಪೆಂದೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರು ಈ ಭೇದವನ್ನೊಪ್ಪಿ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾರೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇಂಥವರಿಗೆ "ಈ ಭೇದಗಳು ಕಲ್ಪಿತ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕರ್ಮಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯಾಸಕ್ತರನ್ನು

ವಿಷಯುಗಳಿಂದ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ವಿರಕ್ತರನ್ನು ವಿಷಯುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲಸದವರಿಂದ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುವ ಯಜಮಾನನಂತಲ್ಲ. ಅದು ಸೂರ್ಯನಂತೆ ವಿಷಯುಗಳನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಿ ತಾನು ಉದಾಸೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦.)

೧೨೭. ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲ ಭೇದಗಳು ಕಲ್ಪಿತ ವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಮಕರ್ಮಗಳು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬೇಡವೇ ಬೇಡವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿ, ಸಮಿತ್ತು – ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಆಶ್ರಮಕರ್ಮಗಳಿವೆಯಲ್ಲವೆ? ಇವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ಫಲಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೩. ೪. ೨೫.) ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇನ್ನೇನೂ ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ವಿದ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಮಕರ್ಮವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು "ತಮೇತಂ ವೇದಾನುವಚನೇನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾ ವಿವಿದಿಷಂತಿ ಯಜ್ಞೇನ ದಾನೇನ ತಪಸಾऽನಾಶಕೇನ – ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಿತ್ಯಸ್ವಾಧ್ಯಾಯದಿಂದಲೂ, ಯಜ್ಞದಿಂದಲೂ, ದಾನದಿಂದಲೂ, ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ, ಅನಾಶಕದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯ ಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ" (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಬಂದಂತೆ ತಿನ್ನದೇ ಇರುವುದನ್ನೇ ಅನಾಶಕವೆಂದು ಕರೆದಿದೆಯೇ ವಿನಾ, ಪೂರ್ತಿ ಭೋಜನವನ್ನೇ ಬಿಡುವುದೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೋಜನವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸಾಯುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲೂ, ಕಠದಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ ವೆಂದು ಬಹುವಿಧವಾಗಿ ಸ್ತುತಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಹೇಗೆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ನೇಗಿಲಿಗೆ ಹೂಡದಿದ್ದರೂ ನೇಗಿಲನ್ನು ಹೊಲಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದೋ, ಹಾಗೆ, ಆಶ್ರಮಕರ್ಮಗಳು ವಿದ್ಯಾಫಲಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಿದ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಫಲದ ಆಸೆಬಿಟ್ಟು ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವು ಸಾಧನ ವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳು ವಿದ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಸೂ. ೩. ೪. ೨೭.) ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಅಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಕರ್ಮವೇ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೂ, ಅಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಇಬ್ಬರೂ ಮಾಡಬೇಕು; ಆದರೆ ಅವರ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಫಲಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಸೂ. ೩. ೪. ಅಧಿ. ೮.)

ವರ್ಣಧರ್ಮಗಳು

೧೨೮. ಕರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಿಯಮಗಳು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣದವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದದ್ದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; **ಮೊದಲ ಮೂರು ವರ್ಣಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯರಿಗೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.** (ಅವಿಶಿಷ್ಟೋ ಹಿ ಅಧಿಕಾರಃ ತ್ರಯಾಣಾಂ ವರ್ಣಾನಾಂ – ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ಈಶ್ವರಪ್ರಕೃತಿಯಾದ ಸತ್ತ್ವ ರಾಜಸ ತಾಮಸಗಳೆಂಬ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರನೇ ಜೀವರ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವರಿಗಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ. ೧೮. ೪೧.) ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಶಮ, ದಮ, ತಪಸ್ಸು, ಶೌಚ, ಕ್ಷಮೆ (ಕ್ಷಾಂತಿ), ಸರಳತೆ (ಆರ್ಜವ), ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ, ಆತ್ಮಾನುಭವ, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ (ಆಸ್ತಿಕ್ಯ) – ಇವು ಸಾತ್ತ್ವಿಕನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಗಳು. (ಗೀ. ೧೮. ೪೨.) ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ತಪಸ್ಸು ಮೂರು ವಿಧವಾದ್ದು: ದೇವ ದ್ವಿಜ ಗುರು ಪ್ರಾಜ್ಞ ಪೂಜನ, ಶೌಚ, ಆರ್ಜವ, ಅಹಿಂಸೆ ಇವು ಶಾರೀರಿಕ ತಪಸ್ಸು; ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡದ (ಅನುದ್ವೇಗಕರ), ಸತ್ಯವಾದ, ಪ್ರಿಯವಾದ, ಹಿತವಾದ – ಈ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನೂ ಬಿಡದಂತಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಆಡುವುದು ವಾಙ್ಮಯ ತಪಸ್ಸು; ಸ್ವಚ್ಛತೆ, ಸೌಮ್ಯತ್ವ, ಮೌನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಯಮ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ನಿಗ್ರಹ, ನಿಷ್ಕಾಪಟ್ಯ – ಇವುಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವುದು ಮಾನಸಿಕ ತಪಸ್ಸು. (ಗೀ. ೧೭. ೧೪-೧೬.) ಇನ್ನು ರಜಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೂ ಸತ್ತ್ವವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಶೌರ್ಯ, ದಿಟ್ಟತನ, ಯಾವ ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಕುಸಿಯದಿರುವುದು (ಧೃತಿ), ತಟ್ಟನೆ ಒದಗಿದ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲೋಪವಾಗಿ ತೊಡಗುವ ದಾಕ್ಷ್ಯ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಓಡಿಹೋಗದಿರುವುದು, ದಾನ, ಪ್ರಜೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈಶ್ವರಭಾವ – ಇವಿಷ್ಟೂ ಕರ್ಮಗಳು. ರಜಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೂ, ತಮಸ್ಸು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವೈಶ್ಯನಿಗೆ ಕೃಷಿ, ಗೌರಕ್ಷ್ಯ, ವಾಣಿಜ್ಯಗಳು ಕರ್ಮಗಳು. ಇನ್ನು ರಜಸ್ಸು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ತಮಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಪರಿಚರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸೇವೆಯೇ ಕರ್ಮ. (ಗೀ. ೧೮. ೪೨–೪೪) **ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳವರೂ ತಮತಮಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಈಶ್ವರನ ಆರಾಧನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಮಾಡಿದ್ದಾದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ. ೧೮. ೪೬.) ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವರ್ಣಗಳ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯೊಂದೇ ಸಾಮಾನ್ಯಫಲವೆಂಬುದನ್ನು**

ಗವುನಿಸಬೇಕು. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪರಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಷ್ಟೊಂದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದ ಸ್ವಧರ್ಮವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ; ಏಕೆಂದರೆ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಲೋಪವು ಪಾಪವನ್ನುಂಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ಪರಧರ್ಮವಾಗಲಿ ಎರಡೂ ಯಾವಾಗಲೂ ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಪರಧರ್ಮವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ದೋಷಮುಕ್ತನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಪರಧರ್ಮವು ಭಯಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಪರಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲೇಬಾರದು. (ಗೀ. ೩. ೩೫.)

೧೨೫. ಇಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ವರ್ಣಕರ್ಮಗಳು ಕೇವಲ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತವೋ ಅಥವಾ ಸತ್ತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ? ಎಂದರೆ ಸತ್ತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾದಿಗಳಿಗೆ ಶಮಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಗುಣಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೧೮. ೪೧.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿನ ಬಾಲಕ ಸತ್ಯಕಾಮನಿಗೆ ವೇದವನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಆಸೆಯಾಯಿತು. ಮಗುವಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ತಂದೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಇವನು ತಾಯಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಗೋತ್ರವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸಿದ. "ನಾನು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಅತಿಥಿ ಅಭ್ಯಾಗತರ ಪರಿಚರ್ಯೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದೆ. ಆಗಲೇ ನಿನ್ನನ್ನು ಹಡೆದದ್ದು ಮತ್ತು ನಿಮ್ಮ ತಂದೆಯೂ ತೀರಿಕೊಂಡಿದ್ದು. ಹೀಗೆ ನಾನು ಅನಾಥಳಾದ್ದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಗೋತ್ರವನ್ನು ನೆನಪಿಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾನು ಜಬಾಲೆಯೂ, ನೀನು ಸತ್ಯಕಾಮನೂ ಆದ್ದರಿಂದ ನಿನ್ನನ್ನು ಸತ್ಯಕಾಮ ಜಾಬಾಲನೆಂದೇ ಆಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳಿಕೋ" ಎಂದಳು. ನಂತರ ಇವನು ಹಾರಿದ್ರುಮತನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನ ತಾಯಿ ಹೇಳಿದಷ್ಟನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ ವೇದವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇಡಿದನು. ಆಗ ಆಚಾರ್ಯನು "ನಿನ್ನ ಮಾತು ಆರ್ಜವದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲದವನು ಈ ರೀತಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಇವನನ್ನು ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅವನ ಗುಣದಿಂದಲೇ ಅವನ ವರ್ಣವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದನು. (ಛಾಂ. ೪. ಖಂಡ ೪.) ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯೂ ಈ ಭಾವವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದೆ. ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಪೌತ್ರಾಯಣನು ಜನಶ್ರುತನ ಮಗನು ; ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅನ್ನಸತ್ರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಅನ್ನದಾನಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾದವನು. ಅವನೊಮ್ಮೆ ಮಾಳಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿರಲು ಹಂಸವೊಂದು ಅವನ ಮೇಲೆ ಹಾರಿಹೋಯಿತು. ಅದರ ಹಿಂದಿದ್ದ ಜೋಡಿಹಂಸವು "ಅಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಅವನ ಮೇಲೆ ಹಾಗೆ ಹಾರಿಹೋಗಬೇಡ. ಅವನ ಅನ್ನದಾನದ ತಪಸ್ಸಿನ ಬಿಸಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದುಹೋದೀಯೆ" ಎಂದು ಕೂಗಿಕೊಂಡಿತು. ಆಗ ಮೊದಲನೆಯ ಹಂಸವು "ಇವನೇನು ಮಹಾ, ಇವನನ್ನು ಬಂಡಿಗಾರನಾದ

ರೈಕ್ವನೆಂದು ಎಣಿಸಿದೆಯೋ ಹೇಗೆ ?" ಎಂದು ಅಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೇಳಿ ಪೌತ್ರಾಯಣನು ಶೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು. ನಂತರ, ಅಂಥ ಮಹಾತ್ಮನ ಶಿಷ್ಯನಾಗಲು ಬಯಸಿ, ಒಬ್ಬ ಕ್ಷತ್ತೃವನ್ನು (ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಶೂದ್ರಳಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವನು) ಕರೆದು ಆ ರೈಕ್ವನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಹೇಳಿದನು. ಬಹಳ ಹುಡುಕಿದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಬಂಡಿಯ ಕೆಳಗೆ ಕುಳಿತು ಕಜ್ಜಿಯನ್ನು ತುರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆ ರೈಕ್ವನು ಸಿಕ್ಕನು ! ಆಗ ಪೌತ್ರಾಯಣನು ಆರುನೂರು ಹಸುಗಳನ್ನೂ, ಹೇಸರಗತ್ತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ರಥವನ್ನೂ, ಒಂದು ಕಂಠೀಸರವನ್ನೂ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಕೊಟ್ಟು ರೈಕ್ವನನ್ನು ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದನು. ರೈಕ್ವನು ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದ ಇವನ ತಾಮಸರೂಪವಾದ ಶೋಕವನ್ನು ನೋಡಿಯೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಣಿಪಾತ ಪರಿಪ್ರಶ್ನ ಸೇವೆಗಳಿಂದಲ್ಲದೆ (ಎಂದರೆ ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡದೆಯೂ, ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆಯೂ, ಗುರುಶುಶ್ರೂಷೆ ಮಾಡದೆಯೂ – ಗೀ. ೪. ೩೪.) ಧನದಿಂದಲೇ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದನಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದವನೆಂದೋ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವನನ್ನು ಶೂದ್ರನೆಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸಿ ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನು. (ಛಾಂ ೪. ಖಂಡ ೧.)

೧೩೦. ವರ್ಣಧರ್ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ ಇದೆ : ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರಗಳೂ (ಸೂ. ೧. ೩. ಅಧಿ. ೯.), ಹಲವು ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಯಜ್ಞಾದಿ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಶೂದ್ರನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ತಕ್ಕವನಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ನಿಷೇಧವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನಪ್ರದವಾದ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣದವರಿಗೂ ಶ್ರವಣ ಮಾಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಇದೆ. (ಮೋಕ್ಷ ಧರ್ಮ ೩೨೭. ೪೯.) ಸ್ಮೃತಿಯು ದ್ವಿಜರಲ್ಲದ ವಿದುರ, ಧರ್ಮವ್ಯಾಧ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೧. ೩. ೩೮.) ಕಥೆಯೆಂಬ ಹೊಟ್ಟನ್ನು ತೆಗೆದ ಮೇಲೆ "ಚಂಡಾಲೋಽಸ್ತು ಸ ಚ ದ್ವಿಜೋಽಸ್ತು ಗುರುರಿತ್ಯೇಷಾ ಮನೀಷಾ ಮಮ – (ಜ್ಞಾನಿಯು) ಚಂಡಾಲನಾಗಿರಲಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿರಲಿ ಅವನೇ ಗುರುವೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು" ಎಂಬ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಮನೀಷಾ ಪಂಚಕವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವೇದಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ನಿಜವೇ. ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೇನಂತೆ ? ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ವರ್ಣಾಶ್ರಮೇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಅತೀತವಾದ ಕೂಟಸ್ಥ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೂ ಕರ್ಮವೂ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ ; ಮತ್ತು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಇಂಥ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೇ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವ

ರಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಚಿಂತೆ ಸೋಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸೊಂಟಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

11162

ಆಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳು

೧೩೧. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಾಧನಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಆಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೋ, ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ದ್ರವ್ಯಸಂಪತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೋ ಯಾವ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೂ ಸೇರದಿರುವ ಅಂತರಾಲವರ್ತಿಗಳಿಗೆ (ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ) ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೇ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥವರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೇ ರೈಕ್ವ (೧೨೯), ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲದ ಹೆಂಗಸಾದ ಗಾರ್ಗಿ ವಾಚಕ್ನವಿ ಮುಂತಾದವರ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆ. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೂ ಇಂಥವರು ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಸಂವರ್ತನೆಂಬುವನು ಅಣ್ಣನಾದ ಬೃಹಸ್ಪತ್ಯಾಚಾರ್ಯನು ಕೊಟ್ಟ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ದಿಗಂಬರನಾಗಿ ಯಾವ ಆಶ್ರಮಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮಹಾಯೋಗಿಯಾದನೆಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥವರಿಗೂ, ವಿಧುರ (ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವವನು) ಮುಂತಾದವರಿಗೂ ಹೊಂದುವ ಜಪ, ಉಪವಾಸ, ದೇವತಾರಾಧನೆ – ಈ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಅನುಗ್ರಹ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಶ್ರಮ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿರುವುದು ಅಂತರಾಲವರ್ತಿತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ನೈಷ್ಠಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯು ಪ್ರಮಾದದಿಂದ ಅವಕೀರ್ಣನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವುಂಟೇ ? ಇಲ್ಲಿ ನೈಷ್ಠಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಆಜನ್ಮ ಪಾಲಿಸುವ ವ್ರತವನ್ನು ತೊಟ್ಟವನು; ಇವನು ಸ್ತ್ರೀಸಂಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಅವಕೀರ್ಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವಕೀರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಮಹಾಪಾತಕವೆಂದು ಗಣಿಸದೆ ಉಪಪಾತಕವೆಂದು ಗಣಿಸಿ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಭಗವಾನ್ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಮತ. ನೈಷ್ಠಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಭಿಕ್ಷು (ಸಂನ್ಯಾಸಿ), ವೈಖಾನಸ(ವಾನಪ್ರಸ್ಥ)ರಿಗೂ ಈ ಪಾತಕಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವುಂಟು. ಆದರೆ **ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು ಹಿಂದಿನ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸರಿಯಬಾರದು. ತನ್ನ ಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಲೋಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಕೆಳಗಿನ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ**

ಜಾರಿ ಅಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ. (ಗೀ. ೩. ೩೫.) ಕೆಳಗೆ ಜಾರಿದ ಈ ಆತ್ಮಘ್ನನನ್ನು ಶುದ್ಧಿಮಾಡುವ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೀನವಾದ ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಜಾರಿದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಸಮಾಜವು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕು. "ಆಶ್ರಮದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದವನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಚಾಂದ್ರಾಯಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಇಂಥವರನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಅತಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಿಂದಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿಷ್ಟರು ಇವರೊಡನೆ ಯಜ್ಞ, ಅಧ್ಯಯನ, ವಿವಾಹ – ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೩.೪. ೩೨–೪೩)

ಮೋಕ್ಷ

ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೇನು ?

೧೩೨. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಬಿಡುಗಡೆ. ಯಾವುದರಿಂದ ? ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ ಬಂಧದಿಂದ ಮತ್ತು ಸುಖದುಃಖ, ಹಿತಾಹಿತ, ಮಾನಾವಮಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ. ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದುಃಖಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾಸ್ತಿಕರು ಮರಣವನ್ನು ಮೋಕ್ಷವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಅವರಿಗೆ ಸರಿದೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೀವನಿಗೆ ಮರಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ನಾಸ್ತಿಕರ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರು ಜೀವನಿಗೆ ಮರಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಮೋಕ್ಷವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಆಗಲಿ ಮನೋಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆಗಲಿ ಪ್ರಲಯಾನಂತರ ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವುದೆಂದು ಅವರು ನಂಬುವುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯವೇ ಅವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ – ನಿರ್ವಾಣ. ಇಹಪರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ದುಃಖರಹಿತರಾಗಿರುವುದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಲೌಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಪಲವರಿಗೆ ಕೈಲಾಸವೋ, ವೈಕುಂಠವೋ ಮೋಕ್ಷ. ಆದರೆ ದೇವತೆಗಳಾದ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರಿಗೇ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ಛಾಂ. ೬. ೧೯. ೩, ೪. ೩. ೨ ; ಸೂ. ೧. ೨. ೧೭.), ವೈಕುಂಠದಲ್ಲಿರುವ ಜಯ ವಿಜಯರೂ ಸನಕಾದಿಗಳಿಂದ ಶಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಯಿತೆಂದ ಮೇಲೆ ಪರಲೋಕಾನಂದವು ಅನಿಶ್ಚಿತವೂ ಅನಿತ್ಯವೂ ಆದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಭಗವಂತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ

ಭಗವಂತನ ಸಂಗಡವೇ ಇದ್ದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಗೀತೋಪದೇಶದ ಅಗತ್ಯವಿರ ಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಂದ ಗಳಿಸುವ ಸ್ವರ್ಗ ಲೋಕಾದಿಗಳೂ ಅನಿತ್ಯವೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪುಣ್ಯವು ಮುಗಿದ ನಂತರ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಧವಿಧವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ : ಅವಿದ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳಿಂದ ಶರೀರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಂಸಾರರೂಪವಾದ ಸುಖ ದುಃಖ ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾನುಭವಗಳನ್ನು ಜೀವರು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ಶರೀರವೇ ಜೀವರ ದ್ವಂದ್ವಾನುಭವಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಜೀವನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಶರೀರಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನೇ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಜೀವನ ಸಶರೀರತ್ವವೆಂಬುದು ಯಾವುದು ? ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಶರೀರ ಸ್ವಭಾವನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ನಾನೇ ಶರೀರವು, ಶರೀರವೇ ನಾನು ಎಂದು ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಆಗಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವವೇ ಸಶರೀರತ್ವವು. ಇದರಿಂದಲೇ ಜೀವನು ಸಶರೀರನಾಗಿ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬಿಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು "ಅಶರೀರಂ ವಾವ ಸಂತಂ ನ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯೇ ಸ್ಪೃಶತಃ – ಅಶರೀರಿಯಾಗಿರುವವನನ್ನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯ ಗಳು ಸೋಕುವುದಿಲ್ಲ" (ಛಾಂ. ೮. ೧೨. ೧.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಕೂಟಸ್ಥವೂ, ನಿತ್ಯವೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ, ಅವಿಕಾರವೂ, ನಿತ್ಯತೃಪ್ತವೂ, ನಿರವಯವವೂ, ಸ್ವಯಂ ಜ್ಯೋತಿಸ್ಸ್ವರೂಪವೂ, ಅಶರೀರಿಯೂ ಆದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಶರೀರತ್ವವೇ ಮೋಕ್ಷವು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ "ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ – ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ" (ಮುಂ. ೩. ೨. ೯.), "ತದಾತ್ಮಾನಮೇವಾವೇದಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮೀತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ತತ್ಸರ್ವಮಭವತ್ – ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತನ್ನನ್ನೇ ಅರಿತು ಕೊಂಡಿತು, ಅದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವವೂ ಆಯಿತು" (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦.) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತ ಕೂಡಲೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಯಿತು. ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ, ಮೋಕ್ಷ, ಅಶರೀರತ್ವ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರ್ಯಾಯ ಪದ ಗಳೆಂದರ್ಥ. ಈ ಹಿಂದೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಶರೀರಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವು ದೊಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಫಲ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾನಾಶವಾದರೋ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯ ಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ, ಆತ್ಮನೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗುವುದು. (ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾಪಾಯಶ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ಭವತಿ – ಸೂ. ೧. ೧. ೪.)

ಭೂಮ

೧೩೩. ಆದರೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಶರೀರವನ್ನೇ ತಾನೆಂದುಕೊಂಡು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವದ ಅನುಭವವಾಗುವುದು ದುಃಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಇವನಲ್ಲಿರುವ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಇವನ ಅಧ್ಯಾಸ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. (೯೯) ಈ ಕ್ರಮವು ಸನತ್ಕುಮಾರನು ನಾರದನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಒಂದು ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆ(ಕಥೆ)ಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ನಾರದನು ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳನ್ನೂ, ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳನ್ನೂ, ಶ್ರಾದ್ಧಕಲ್ಪ, ಗಣಿತ, ನಿಧಿಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಧನುರ್ವೇದ, ಜ್ಯೌತಿಷ, ನೃತ್ಯ, ಸಂಗೀತ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸನತ್ಕುಮಾರನು ಮುಂಚೆ "ನೀನು ಅರಿತಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ನಾಮವೇ. ಈ ನಾಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡು" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟನು. ನಂತರ "ನಾಮವನ್ನು ವಾಕ್ಕಿನಿಂದಲೇ, ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ನಾಮಕ್ಕಿಂತ ಕಾರಣವಾದ ವಾಕ್ಕೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಕನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಉಪಾಸಿಸು" ಎಂದನು. ಹೀಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾಮ, ವಾಕ್ಕು, ಮನಸ್ಸು, ಸಂಕಲ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣದವರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟನು. ಇನ್ನು ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವೇ ಭೂಮವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಮೋಕ್ಷ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಸೋಪಾನವನ್ನು ಏರುವಂತೆ ಭೂಮವೆಂಬ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಮುಕ್ಷುವನ್ನು ಹತ್ತಿಸಿ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಭೂಮವೇ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖವು, ಅಮೃತವು. ಇದು "ಯತ್ರ ನಾನ್ಯತ್ಪಶ್ಯತಿ ನಾನ್ಯಚ್ಛೃಣೋತಿ ನಾನ್ಯದ್ವಿಜಾನಾತಿ ಸ ಭೂಮಾ – ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣದಿರುವನೋ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕೇಳದಿರುವನೋ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವನೋ ಆ ಭೂಮವು." (ಛಾಂ. ೭. ೨೪. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ದ್ವೈತವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದು ಎಂದಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ "ಯತ್ರ – ಎಲ್ಲಿ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ದ್ವೈತ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲದ ಭೂಮಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ, ಭೂಮವು ಏಕೋಽದ್ವಿತೀಯವೇ ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವರೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭೂಮದಲ್ಲಿ ಅದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಲು ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಭೂಮವೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ, ಅದು ನೋಡುವಾತನಿಗಿಂತ

ಬೇರೆಯಲ್ಲ – ಎಂದೂ ಅರಿತುಕೊಂಡವನಿಗೆ ನಾಮ, ವಾಕ್ಕು, ಮನಸ್ಸು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣದವರೆಗಿನ ಸೋಪಾನದ ಯಾವ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳನ್ನು ಏರಿ ಭೂಮಕ್ಕೆ ಬಂದನೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ತಾನೇ ಎಂಬುದರ ಅರಿವಾಗುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಲಯಗಳೂ, ಬೇರೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ತನ್ನಿಂದಲೇ, ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಇನ್ನಾವುದೋ ಸತ್ತಿನಿಂದಲ್ಲ – ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೀಗೆ "ಸತ್ತೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಮತ್ತು ಈ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತೇ ನಾನು" ಎನ್ನುವುದೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ. (ಪ್ರಾಕ್ ಸದಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ಸ್ವಾತ್ಮನೋಽನ್ಯಸ್ಮಾತ್ ಸತಃ ಪ್ರಾಣಾದೇರ್ನಾಮಾಂತಸ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರಲಯೌ ಅಭೂತಾಂ। ಸದಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನೇ ತು ಸತಿ ಇದಾನೀಂ ಸ್ವಾತ್ಮತ ಏವ ಸಂವೃತ್ತೌ। ತಥಾ ಸರ್ವೋಽಪ್ಯನ್ಯೋವ್ಯವಹಾರಃ ಆತ್ಮತ ಏವ ವಿದುಷಃ – ಛಾಂ ೭. ೨೬. ೧.)

ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯ

೧೩೪. ಮೋಕ್ಷವು ಹೀಗೆ ಕ್ರಿಯಾರಹಿತವಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಆತ್ಮನೆಂಬ ಸಿದ್ಧ (ಇರತಕ್ಕ) ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವೇ ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಂಥ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಬಿಡುವುದೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಏಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು ?" ಎಂದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೂ, ಕರ್ತೃವೂ, ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆದ ಜೀವನನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವೇದ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವೇ ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವು ಬೇರೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಆಗುವುದಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಬಿಡುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದರ ಉಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕ್ಲೇಶವು ನಷ್ಟವಾಗುವುದೆಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು

ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪಾಸನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. "ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು – ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ದ್ವೀಪಗಳಿವೆ – ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ?" ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಇದು ಹಗ್ಗ, ಹಾವಲ್ಲ – ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ ಸರ್ಪಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಹೆದರಿಕೆಯು ಹೋಗುವುದು ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. **"ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನೂ ಸಂಸಾರಿಯಂತೆಯೇ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಮೋಕ್ಷದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಏನು ?" ಎಂದರೆ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶರೀರಾದಿಗಳ ಅಭಿಮಾನವು ತೊಲಗಿದ ಮೇಲೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅದೇ ದುಃಖ ಭಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಇರುವುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.** ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಧನವಂತನಿಗೆ ತನ್ನ ಧನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೋಹವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಕದಿಯಲ್ಪಟ್ಟರೆ ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆ; ಇವನೇ ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ದುಃಖವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿ ಇವನು ಕುಂಡಲಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದರೆ ತಾನು ಕುಂಡಲಧಾರಿಯೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುತ್ತದೆ; ಅಸಂಸಾರಿಯಾಗಿ ಧರಿಸಿದ್ದರೆ ಆ ಅಭಿಮಾನವು ಇವನನ್ನು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೧. ೧. ೪.) "ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನೇ ಅಶರೀರತ್ವವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಶರೀರತ್ವವು ಸತ್ತಮೇಲೆ ತಾನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ? ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಹೇಗಾದೀತು ?" ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿದೆಯೆಂದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಶರೀರಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಶರೀರತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಯಾದರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಗೌಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಕೇವಲ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೌಣತ್ವ ಮುಖ್ಯತ್ವಗಳು ಬರುವುದೇ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅಶರೀರತ್ವವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. "ಅಶರೀರಂ ವಾವ ಸಂತಂ ನ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯೇ ಸ್ಪೃಶತಃ – ಅಶರೀರಿಯಾದವನನ್ನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ" (ಛಾಂ. ೮. ೧೨. ೧.) ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷಣ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅಶರೀರತ್ವಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ.

೧೩೫. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯುದಯವು ಫಲ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಃಶ್ರೇಯಸವು ಫಲ. ಕರ್ಮವು ಪುರುಷ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿದ್ದು ಕರ್ಮಫಲವು ಕ್ರಿಯೆಯ ನಂತರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಫಲವು ಶರೀರತ್ವಕ್ಕೂ, ಆದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಕಾರಣ; ಜ್ಞಾನಫಲವು ಅಶರೀರತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನಾಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ – ಆದಿತ್ಯನೇ ಬ್ರಹ್ಮ – ಈ ರೀತಿ ಸಣ್ಣದರಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಭಾವನೆ ಮಾಡಿ ಪೂಜಿಸುವುದಲ್ಲ; ಯಾವುದೋ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕ್ರಿಯಾಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಾಡುವ ಧ್ಯಾನವೂ ಅಲ್ಲ; ಸಂಸ್ಕಾರ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಬರಬೇಕಾದ ಉತ್ಪಾದ್ಯವಲ್ಲ; ಏನನ್ನೋ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪಡೆಯತಕ್ಕ ವಿಕಾರ್ಯವಲ್ಲ; ಬೇರೆಲ್ಲೋ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಆಪ್ಯವಲ್ಲ; ಏನನ್ನಾದರೂ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ದ್ರವ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಬಿಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬರುವುದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಮೋಕ್ಷವು ಮಾನಸ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮಂತವ್ಯಃ – ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು, ಕೇಳಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು" (ಬೃ. ೨. ೪. ೫.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ಮನನವು ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಯೇ ತಾನೆ? ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲ. ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಚಿತ್ತವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಧ್ಯಾನವು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ, ಬಿಡುವುದಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಹೀಗಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ. ಇದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಿಷಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಷಯದಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿಸ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ವಿಧಿವಚನದಂತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೧. ೧. ೪.)

ಕರ್ಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ

೧೩೬. "ಪಾಪಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವ ಪಾಪಜನ್ಮ ಗಳೂ, ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಪುಣ್ಯಜನ್ಮಗಳೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲವೆ?"

ಇಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸ್ವರ್ಗವಲ್ಲ. ಆನಂದ, ಆನಂದಿ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೋಕ್ಷವು ಆನಂದಸ್ವರೂಪವೇ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಿತ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಅನಿತ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಫಲವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

"ಹೋಗಲಿ, ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳು ತಪ್ಪುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಈಗಿನ ದೇಹ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಅಶರೀರತ್ವವೇ ದೊರಕಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವದ ಅಗತ್ಯವೇನು ?"

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜನ್ಮಾಂತರ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಜನ್ಮಗಳ ಪ್ರಾರಬ್ಧಗಳ ಮೊತ್ತದಿಂದಲೇ ಈ ಜನ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ, ಯಾವುದಾದರೂ ಕರ್ಮೋಪಾಯದಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜನ್ಮಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯಾ ದೋಷವೊಂದೇ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ಮನುಷ್ಯ, ನವಿಲು, ಕೋತಿ – ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯೋನಿಯಲ್ಲೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುತ್ತಿರುವನೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಕೋತಿಯ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಯಾವುದೋ ವಿಶೇಷ ಕರ್ಮವೊಂದು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಕೋತಿಯ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಆ ಮರಿಯು ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಕೊಂಬೆಯಿಂದ ಕೊಂಬೆಗೆ ಹಾರುತ್ತಿರುವ ತಾಯಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಕಚ್ಚಿಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಕೌಶಲವನ್ನು ತೋರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಭ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಕೌಶಲವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ರಾಶಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಈ ಜನ್ಮವೊಂದರಲ್ಲೇ ಮಾಡುವ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಜನ್ಮಗಳ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರವೆ ?"

ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಗತ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಗತ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಇವು ಕ್ಷಯಿಸಲಾರವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ

ಇವುಗಳ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಹಣ್ಣಿಗಾಗಿ ಹಾಕಿದ ಮಾವಿನ ಮರವು ನೆರಳನ್ನೂ ಕೊಡುವಂತೆ ಈ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಗೂ ಪುಣ್ಯಫಲವೇ ಇರುವುದೆಂದು ಆಪಸ್ತಂಬರ ಮತ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಂಥವರೂ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುವಾಗ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. (ಸೂ. ೪. ೩. ೧೪.) ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕರ್ಮವಾದರೂ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೇತುವೇ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದು.

"ಹೋಗಲಿ, ವಿಷದಿಂದ ಸಾವೇ ಉಂಟಾದರೂ ಮಂತ್ರಪೂತವಾದ ವಿಷವು ಸಂಜೀವಿನಿಯಾಗುವಂತೆ ವಿದ್ಯಾಸಹಿತವಾಗಿ (ಎಂದರೆ, ತಾನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಾಂಗಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತಿಳಿದು) ಮಾಡುವ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾಗಬಹುದೆ?"

ಇಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವು ಬಂಧನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಕರ್ಮಫಲವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೂ (ಉತ್ಪತ್ತಿ), ಪಡೆಯಿಸುವುದಕ್ಕೂ (ಆಪ್ತಿ), ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ (ವಿಕಾರ), ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೂ (ಸಂಸ್ಕಾರ) ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಹೊಸದಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಲ್ಲ, ಪಡೆಯುವುದಲ್ಲ; ಇನ್ನಾವುದನ್ನೋ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿರುವುದಲ್ಲ; ಮತ್ತಾವುದನ್ನೋ ಒಂದನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಳಿಸಿ ಉಂಟಾಗಿರುವುದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಫಲವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾಗಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ಯಾಸಹಿತವಾದ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿ ನಿತ್ಯಕರ್ಮವು – ಮಂತ್ರಪೂತ ವಿಷವು ತೃಪ್ತಿಯನ್ನೂ, ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಬೆರೆಸಿದ ಮೊಸರು ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಕೊಡುವಂತೆ – ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದವರು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಶುದ್ಧಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) "ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿ ತು ತತ್ಕಾರ್ಯಾಯೈವ ತದ್ದರ್ಶನಾತ್" (ಸೂ. ೪. ೧. ೧೬.) ಎಂಬ ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರವೂ, "ತಮೇತಂ ವೇದಾನುವಚನೇನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾ ವಿವಿದಿಷಂತಿ ಯಜ್ಞೇನ ದಾನೇನ – ಆ ಇವನನ್ನು ನಿತ್ಯಸ್ವಾಧ್ಯಾಯದಿಂದಲೂ, ಯಜ್ಞದಿಂದಲೂ, ದಾನದಿಂದಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಿಳಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವರು" (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.), "ಯದಹರೇವ ಜುಹೋತಿ ತದಹಃ ಪುನರ್ಮೃತ್ಯುಮಪಜಯತ್ಯೇವಂ ವಿದ್ವಾನ್ – ವಿದ್ವಾಂಸನು ಯಾವ ದಿನ ಹೋಮ

ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆ ದಿನವೇ ಹೀಗೆ ಪುನರ್ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೧. ೫. ೨.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳೂ, "ಬುದ್ಧ್ಯಾ ಯುಕ್ತೋ ಯಯಾ ಪಾರ್ಥ ಕರ್ಮಬಂಧಂ ಪ್ರಹಾಸ್ಯಸಿ – ಪಾರ್ಥನೇ, ಆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದರೆ ಕರ್ಮಬಂಧ ವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆ" (ಗೀ. ೨. ೩೯.) ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಮೃತಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿವೆ.

"ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಿದ್ಯಾಸಹಿತವಲ್ಲದ ನಿತ್ಯಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗ ಲಾರದೇನು ? ಅಳಲೆಕಾಯಿ ತಿಂದವರಿಗೆ – ಅದರ ರಸದ ವಿಜ್ಞಾನವಿರಲಿ, ಇಡಲಿ – ವಿರೇಚನೆಯು ಆಗಿಯೇ ತೀರುವಂತೆ ವಿದ್ಯಾಸಹಿತವಲ್ಲದ ನಿತ್ಯಕರ್ಮವೂ ಏಕೆ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗಬಾರದು ?"

ಇದು ವಿಷಮ ದೃಷ್ಟಾಂತ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಳಲೆಕಾಯಿಯ ರಸವಿಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಕರ್ಮದ ಅಂಗವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದರ ವಿಜ್ಞಾನವು ಆ ಕರ್ಮದ ಅಂಗವೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರತ್ನವ್ಯಾಪಾರದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾದ ರತ್ನವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿದವನೂ, ತಿಳಿಯದವನೂ ರತ್ನವನ್ನು ಮಾರಿದರೆ, ತಿಳಿದವನಿಗೇ ತಿಳಿಯದವನಿ ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಫಲವಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ಯದೇವ ವಿದ್ಯಯಾ ಕರೋತಿ ತದೇವ ವೀರ್ಯವತ್ತರಂ ಭವತಿ – ಯಾವುದನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅದೇ ವೀರ್ಯವತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ." (ಛಾಂ. ೧. ೧. ೧೦.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೂ ವಿದ್ಯಾರಹಿತವಾದ ಬರಿಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಫಲವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಇದು ದುರಿತಕ್ಷಯದ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೪. ೧. ೧೮.)

"ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದೆಯಲ್ಲ ?"

ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದರ್ಥ. ಇದು ಶ್ರುತಿದತ್ತವಾದ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲೋ, ಶಬ್ದದಲ್ಲೋ ಆಯಾ ದೇವತಾಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ. ಅದು ಯಾವ ದೇವತೆಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಮಾಡುವ ಬರಿಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿದ್ಯಾರಹಿತ ಕರ್ಮವೆನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೩. ೩. ೫೨)

"ಹೋಗಲಿ, ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದೇ ?"

ವ್ಯಾಯಾಮಕ್ಕೂ ಹಸಿವಿಗೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಓಡಿ ಹಸಿವನ್ನು ಇಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಕರ್ಮವೂ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೧. ೪. ಅವತರಣಿಕೆ)

ಅಗ್ರಹಣ, ಸಂಶಯಗ್ರಹಣ, ವಿಪರೀತಗ್ರಹಣಗಳೆಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ.

"ಕರ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನ ನಿವರ್ತಕವೆಂದು ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೆ ?"

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ಹೋಗುವುದು ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಕುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಭತ್ತದ ಹೊಟ್ಟು ಹೋಗುವುದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ – ಹೊಟ್ಟು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರದಿಂದ – ಎಂದು ಯಾರೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ !

"ಇರಲಿ, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಪೈಕಿ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವೇದವು ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲವೆಂದು ಅನುಮಾನಿಸಬಹುದೇ ? ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯ ಅಕರ್ಮವೆನ್ನಬಹುದೆ ?"

ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳೂ ಕರ್ಮಗಳೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೩. ೩೮ ಅವತರಣಿಕೆ) ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಅಕರ್ಮವೆನ್ನಲೂಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು, ಹಾಲನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹಸುವನ್ನು ಹಸುವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾದೀತು.

೧೩೭. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮವು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದೇ ನೇರವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ವೆಂಬುದೇ ಮೇಲಿನ ಈ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಂಡಕ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಫಲಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ನಿರ್ವೇದ(ವೈರಾಗ್ಯ) ವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲು ಮುಂಚೆ ಅಪರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಅದು ಸಾಧನ ಕ್ರಿಯೆ ಫಲ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸಾರಕ್ಕೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಒಯ್ಯುವುದರಿಂದ ಅದು ನಿಂದನೀಯವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಮುಂ. ೧. ೨. ೭–೯.) ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡದ ಪದಾರ್ಥವಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರಕುವ ಈ ಲೋಕಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ. ಬಹು ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಕರ್ಮ ಗಳೆಲ್ಲಾ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿದ್ದು, ಪರವಿದ್ಯೆಗೆ ಧ್ಯೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯವೂ ನಾಶ ರಹಿತವೂ ಅಭಯವೂ ಕೂಟಸ್ಥವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಠನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠೆ ಯೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮದ ಗತಿ ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ ತನಗಭಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಷ್ಠನಾಗಿರುವವನೂ (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನೂ), ಶ್ರವಣಾಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವವನೂ (ಎಂದರೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನೂ) ಆದ ಗುರುವಿನಿಂದಲೇ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಮುಂ. ೧. ೨. ೧೨.) ಹೀಗೆ

ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮವಿಧಿಗಳೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಎಚ್ಚರವಾಗುವವರೆಗೆ ಸ್ವಪ್ನವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯು ಇರುವವರೆಗೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೀಗಿ ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ಅವರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವವರು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ವ್ಯರ್ಥವೇ ಆಗುವುದೋ? ಎಂಬ ಭಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರು ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಾಗ ಆ ಕರ್ಮವಿಧಿಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮುಂದುವರಿಯುವಂತೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗದೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. (ಛಾಂ. ೨. ೨೩. ೧.) ಎಲ್ಲ ಪೀಳಿಗೆಗಳಲ್ಲೂ ಯಾರಿಗೋ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ವಿವೇಕ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿವೇಕಿಗಳನ್ನು ಮೂಢರು ಅನುಸರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ರಾಗಾದಿ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಅವರು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಮಾಟ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲೇ ಜನರು ತೊಡಗುವುದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅವರವರ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು ಕರ್ಮಿಷ್ಠರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವರೆಂಬ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೧೩. ೨.)

ಪರವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ

೧೩೮. ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವು ಹೀಗೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪೂರ್ಣ ವೈರಾಗ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಪಡೆಯಲಾಗದು. ಇಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅಪರವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂಡಕ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂಚೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. "ತತ್ರಾಪರಾ ಋಗ್ವೇದೋ ಯಜುರ್ವೇದಃ ಸಾಮವೇದೋಽಥರ್ವವೇದಃ ಶಿಕ್ಷಾ ಕಲ್ಪೋ ವ್ಯಾಕರಣಂ ನಿರುಕ್ತಂ ಛಂದೋ ಜ್ಯೋತಿಷಮಿತಿ" (ಮುಂ. ೧. ೧. ೫.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವ ಅಪರವಿದ್ಯೆಯ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಸಾಧನ, ಕ್ರಿಯೆ, ಫಲ ಎಂಬ ಸಂಸಾರವು. ಇದು ಕೊನೆಮೊದಲಿಲ್ಲದ್ದು, ದುಃಖರೂಪವಾದ್ದು. ಈ ಅಪರವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾರದನು ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಶೋಕ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸನತ್ಕುಮಾರನ ಬಳಿ ಪರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಬಂದನೆಂದೂ (ಛಾಂ. ೭. ೧. ೨.) ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. (೧೩೩) ಇನ್ನು ಈ ಸಂಸಾರವು ಯಾವ ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ಪರವಿದ್ಯೆಯ

ವಿಷಯವು. "ಅಥ ಪರಾ ಯಯಾ ತದಕ್ಷರಮಧಿಗಮ್ಯತೇ – ಯಾವುದರಿಂದ ಅಕ್ಷರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದೋ ಅದು ಪರವಿದ್ಯೆ." (ಮುಂ. ೧. ೧. ೫.) ಈ ಅಕ್ಷರವೂ ಕೊನೆಮೊದಲಿಲ್ಲದ್ದೇ! ಆದರೆ ಮುಪ್ಪು ಸಾವು ಭಯ ಮುಂತಾದುವು ಗಳಿಲ್ಲದ್ದು. ನಿತ್ಯವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಪ್ರಸನ್ನವೂ ಪರಮಾನಂದವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆದದ್ದು. ಅಪರವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದೊರಕುವ ಸತ್ಯಲೋಕವೇ ಮುಂತಾದ್ದನ್ನು ಕೆಲವರು ಮೋಕ್ಷ ವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಇಹೈವ ಸರ್ವೇ ಪ್ರವಿಲೀ ಯಂತಿ ಕಾಮಾಃ – ಇಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳೂ ಅಡಗುವುವು" (ಮುಂ. ೩. ೨. ೨.) ಎನ್ನುವ ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನರಿತವನು ಪರ್ಯಾಪ್ತಕಾಮನಾಗುವನೆಂದೂ, ಅಪರರೂಪದಿಂದ ಪರರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿದವನು ಕೃತಾತ್ಮನಾಗುವ ನೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ ಈ ಶರೀರವಿರುವಾಗಲೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕಾಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಪರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಪರವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಸತ್ಯಲೋಕ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಾಪ್ತ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೋಕ್ಷವು ಗಂತವ್ಯವಲ್ಲ

೧೩೬. ಅಪರವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಸತ್ಯಲೋಕ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಈ ಮುಂಚೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೆಂದು ತೋರು ವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಏಕೆಂದರೆ ಪಂಚಾಗ್ನಿ ವಿದ್ಯೋಪಾಸನೆಯಿಂದ "ವಿದ್ಯುಲ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದವರನ್ನು ಮಾನಸ ಪುರುಷನು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಗಳಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೬. ೨. ೧೫.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯತಕ್ಕ ದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಗತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ತಲುಪುವುದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲೇ "ತೇ ತೇಷು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕೇಷು ಪರಾಃ ಪರಾವತೋ ವಸಂತಿ – ಅವರು ಆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿ ಬಹುಕಾಲ ಇರುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕಗಳು ಎಂಬ ಬಹುವಚನವೂ, ಬಹುಕಾಲ ಎಂಬ ಕಾಲಾವಧಿಯೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವು "ತೇಷಾಂ ನ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಃ – ಅವರಿಗೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದಲ್ಲ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯಲ್ಲೇ ಇದನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಂಥವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ ವುಂಟಾಗಿ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಗಳು ಪ್ರಲಯವಾದಾಗ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಜೊತೆಗೆ

ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದಾಗ ಇದು ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೪. ೪. ೨೨.) ಹೋಗಲಿ, "ಹುಡುಗನು ಯುವಕನಾದನು" ಎಂಬಂತೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಗತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದೆ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು "ಸಬಾಹ್ಯಾಭ್ಯಂತರೋಹ್ಯಜಃ – ಹೊರಗೂ ಒಳಗೂ ಇದ್ದು ಅಜನು" (ಮುಂ. ೨. ೧. ೨.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಇಂಥವನಿಗೆ ಕಾಲವಿಶೇಷದಿಂದಲೂ ಗಂತವ್ಯತ್ವವು ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಹೋಗಲಿ, ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ (ಸರ್ವಧರ್ಮೋಪಪತ್ತೇಶ್ಚ – ಸೂ. ೨. ೧. ೩೭.) ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಾದರೂ ಗಂತವ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದೆ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ದೇಶ, ಕಾಲ, ಮತ್ತಾವುದೇ ವಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯ ಕಾರಣಧರ್ಮಗಳು ಒದಗಬಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಲವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಗಂತವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲಾಗದು. ಹೀಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲೋ, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲೋ ಹೊಂದುವ ಸ್ಥಿತಿವಿಶೇಷವೆನ್ನಲಾಗದು. ಅದು ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂಬ ಅರಿವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ದೇಶ ಕಾಲ ವಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸ್ವರೂಪಾವರಣವು ಕಳಚಿದಾಗ ಈ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ "ಇದನ್ನು ಈಗಲೇ ಇಲ್ಲೇ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು" ಎಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವುದುಂಟು. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ – ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಪರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥವು ಇಂಥದ್ದೇ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯು ಪಂಚಕೋಶಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ ಅನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಜೀವನು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮರೆವಿನಿಂದ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದು ನೆನಪಿನಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂತೆ, ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಇರಲಿ. ಉಪದೇಶದಿಂದ ಕಾಣಬೇಕಾದ ಆತ್ಮನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲೇ. ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಗೊಂಡು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನು ವಿಂಗಡವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಆ ಲೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ

ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. (ಕ. ೨. ३. ೫.)

ಬಂಧ ಮೋಕ್ಷಗಳು ಈಶ್ವರಾಧೀನ

೧೪೦. ಈ ಯತ್ನದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ದೃಗ್ದೃಶ್ಯ ವಿವೇಕದಿಂದಲೂ, ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವದ ಕೂಟಸ್ಥ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟವಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಮಾದಿ ಗುಣಗಳಾಗಲಿ, ಕರ್ಮ ಧ್ಯಾನ ಭಕ್ತಿ ಗಳಾಗಲಿ, ಕೊನೆಗೆ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವಾಗಲಿ ಆತ್ಮೈಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ವೆಂದು ಮೂರ್ಖರು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿದು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವಾದ ಸಾಧನೆ ಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಹೆಣಗಾಡಿದರೂ "ನಾನು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕೊನೆಗಾಣುವುದೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ದರ್ಶನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ ಚೈತನ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸಿದ ಹೊರತು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೋ ತರ್ಕದಿಂದಲೋ ಇದನ್ನರಿಯುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪ ದರ್ಶನವು ಇಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ವಿಷಯಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಪ್ರಬಲ ವಾಸನೆಗಳೇ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕಲ್ಮಷವಿಲ್ಲದ ಭಗವಂತನು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಗೋಚರನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪೂರ್ಣ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಅದರ ಚಾಂಚಲ್ಯವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ವಿಷಯಾದಿಗಳ ಅನಾದಿ ಸಂಪರ್ಕ ದಲ್ಲಿ ಮೊಂಡುಬಿದ್ದು ಅಲೆದಾಡುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಧ್ಯಾನದಿಂದ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಾಗಿಯೂ ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಸಜ್ಜಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು. (ಗೀ. ೧೨. ೮) ಈ ಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ಭಗವಂತನು ಆಗ ಬುದ್ಧಿಯೋಗವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ತಮಸ್ಸನ್ನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದೀಪದಿಂದ ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದವರ ಕರ್ಮಫಲವು ಹೇಗೆ ಅವನ ಅಧೀನವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗಾಗುವ ಜ್ಞಾನಫಲವೂ ಅವನ ಅಧೀನವೇ. ಭಕ್ತಿಯೋಗದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಸೇವಿಸಿದವರು ಅವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅವನ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ. ಅಧ್ಯಾಯ ೯]

೧೫೮ರ ಅವತರಣಿಕೆ) ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಜೀವನಿಗೆ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. (ಸೂ. ೨. ೩. ೪೧.) ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು. (ಸೂ. ೩. ೨. ೫.) ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸರ್ವಪ್ರಯತ್ನ ವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು.

ಕರ್ಮಯೋಗ

ವ್ಯಾಮಿಶ್ರೇವ ವಾಕ್ಯ

೧೪೧. ಮೋಕ್ಷವೂ ಕರ್ಮವೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪಗಳುಳ್ಳವೆಂದೂ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮವು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗ ಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಕರ್ಮಾಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದವನೂ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವವನೂ ಆದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ತ್ಯಾಗಮಾಡ ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತಿಳಿಯುವುದರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೆಚ್ಚೆಂದೂ, ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ವಿಹಿತವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ ನಂತರ ಅರ್ಜುನನು "ಜ್ಯಾಯಸೀ ಚೇತ್ ಕರ್ಮಣಸ್ತೇ ಮತಾ ಬುದ್ಧಿರ್ಜನಾರ್ದನ। ತತ್ಕಿಂ ಕರ್ಮಣಿ ಘೋರೇ ಮಾಂ ನಿಯೋಜಯಸಿ ಕೇಶವ। – ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ, ಕೇಶವನೆ, ಘೋರವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಏಕೆ ನಿಯೋಜಿಸುತ್ತೀಯೆ ?" (ಗೀ. ೩. ೧.) ಎಂದು ಕೇಳಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು "ನ ಹಿ ಕಚ್ಚಿತ್ ಕ್ಷಣಮಪಿ ಜಾತು ತಿಷ್ಠತ್ಯಕರ್ಮಕೃತ್ – ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಕ್ಷಣವೂ ಯಾವನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ" (ಗೀ. ೩. ೫.) "ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯೈಃ ಕರ್ಮಯೋಗಂ ಅಸಕ್ತಃ ಸ ವಿಶಿಷ್ಯತೇ – ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಹೆಚ್ಚಿನವನು" (ಗೀ. ೩. ೭.) "ನಿಯತಂ ಕುರು ಕರ್ಮ ತ್ವಂ – ನೀನು ನಿಯತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರು" (ಗೀ. ೩. ೮.), "ಕರ್ಮಣೈವ ಹಿ ಸಂಸಿದ್ಧಿಮಾಸ್ಥಿತಾ ಜನಕಾದಯಃ – ಜನಕಾದಿಗಳು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದರು" (ಗೀ. ೩. ೨೦.) ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನಾಧಿಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೊಗಳಿದಂತೆಯೂ, ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗಳಿದಂತೆಯೂ ತೋರುವ ಭಗವಂತನ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅವನ್ನು ಭಗವಂತನಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅರ್ಜುನನೇ, "ವ್ಯಾಮಿಶ್ರೇಣೇವ ವಾಕ್ಯೇನ ಬುದ್ಧಿಂ ಮೋಹಯಸೀವ ಮೇ – ಈ ಕಲಬೆರಕೆಯಂತಿರುವ ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸು

ವಂತಿರುವೆ" (ಗೀ. ೩. ೨.) ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಮ್ಮಂಥವರ ಪಾಡೇನು ? ಹೀಗೆ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ "ವಿಧವಿಧವಾದ ಉಪದೇಶಗಳ ನಂತರವೂ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಂದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಮಾಡಿಸಿದನಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವೇ ಗೀತೆಯ ಸಂದೇಶವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನುಳಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶಗಳು ಅಂತಿಮ ಸಂದೇಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಲಾರವಷ್ಟೆ ?" ಎಂದು ತಾವೇ ತಿಳಿದವರಂತೆ ಮಾತನಾಡು ತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ತನಗೆ ಸ್ವಧರ್ಮವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ರಣರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವವನಿಗೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೊಸದಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪಾವರಣದಿಂದ ಮೋಹವುಂಟಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯ ವಿಮುಖನಾಗಿದ್ದನೋ ಆ ಆವರಣವನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದೇ ಉಪದೇಶದ ಉದ್ದೇಶ ವೆಂದು "ನಷ್ಟೋ ಮೋಹಃ ಸ್ಮೃತಿರ್ಲಬ್ಧಾ – ಮೋಹವು ನಷ್ಟವಾಯಿತು, ಸ್ಮೃತಿಯು ದೊರಕಿತು" (ಗೀ. ೧೮. ೭೩.) ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರು ವಾಗ, ಸಹೃದಯತೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರುವ ಇಂಥ ಬಡಬಡಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಮಾರುಹೋಗಬಾರದು. ವಿಷಯವು ಗಹನವೂ ಗಂಭೀರವೂ ಆದದ್ದೆಂದು ಮನಗಂಡು, ನಮ್ಮ ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ವಿವೇಚಿಸುವು ದನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅಪಕ್ವ ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನೋ ಬಿಟ್ಟು– ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಗಳನ್ನೂ, ಚತುರ್ವಿಧ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ, ಚತುರಾಶ್ರಮಗಳನ್ನೂ, ಚತುರ್ವರ್ಣ ಗಳನ್ನೂ, ಸಿಕ್ಕುಸಿಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಣುವ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿ ಪುರಾಣ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನೂ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಕಂಡು, ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯಮಾಡಿ, ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲೂ ಭಕ್ತರಲ್ಲೂ ವಿರಕ್ತರಲ್ಲೂ ಅಗ್ರೇಸರರಾಗಿದ್ದು, ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಮುಮುಕ್ಷು ಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯ ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ, ಲೋಕಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಸಂತಋತುವಿನಂತೆ ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸಂಚರಿಸಿ ಮುಮುಕ್ಷು ಜನಕೋಟಿಗೆ ಚಿರಂತನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿರುವ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಕೃತಕೃತ್ಯರಾಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹವು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ ; ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೋಪಪ್ರಶ್ನೆ ಗಳಿಗೂ ವಿವರವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಬೇಕಾದೀತು !

ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ, ಕರ್ಮನಿಷ್ಠೆ

೧೪೨. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಸುಮಾರು ಮೊದಲರ್ಧ ಭಾಗವು ಆತ್ಮವಿಷಯ ವರ್ಣನೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಆತ್ಮವಿಷಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾರಿಗಿರುವುದೋ ಅವರೇ ಪಂಡಿತರು. (ಪಂಡಾ ಆತ್ಮವಿಷಯಾ ಬುದ್ಧಿಃ ಯೇಷಾಂ ತೇ ಹಿ ಪಂಡಿತಾಃ – ಗೀ. ೨. ೧೧.) ಪಂಡಿತರು ಸತ್ತವರಿಗಾಗಲಿ, ಬದುಕಿರುವವರಿಗಾಗಲಿ ಶೋಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಕರ್ತನೂ, ನಿತ್ಯನೂ, ನಿರ್ವಿಕಾರನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಈ ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯವನ್ನು **ಸಾಂಖ್ಯ**ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಇದರ ಬುದ್ಧಿಯೇ **ಸಾಂಖ್ಯ ಬುದ್ಧಿ**; ಇದು ಯಾರಿಗೆ ಉಚಿತವೋ ಆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು **ಸಾಂಖ್ಯರು.** (ಸಾಂಖ್ಯ ಮತಸ್ಥರು ಬೇರೆ.) ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ನಂಬಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ ಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವುದು ಯೋಗ; ಇದರ ಬುದ್ಧಿಯು ಯೋಗಬುದ್ಧಿ; ಇದು ಯಾರಿಗೆ ಉಚಿತವೋ ಆ ಕರ್ಮಿಗಳು ಯೋಗಿಗಳು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಆರಂಭವು ಈ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಯಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದೇ ಈ ಯೋಗದ ಸ್ವರೂಪ. ಕರ್ಮಫಲವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಕರ್ಮವೇತಕ್ಕೆ? ಎಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲೂಬಾರದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಯೋಗದಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಶೋಕ, ಮೋಹ, ಅವಿವೇಕಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮನೀಷಿ(ಜ್ಞಾನಿ) ಯಾಗಿ ಜನ್ಮಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅನಾಮಯ(ಮೋಕ್ಷ)ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವೇಳೆಗೆ ಅವನ ರಾಗವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿರ್ಬೀಜವಾಗಿ ಬಿಡುವುದು. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ನಿಗೆ ಜೀವರುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು (ಹಗಲು) ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿ (ರಾತ್ರಿಯಾಗಿ) ಕಾಣು ತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳು ವಿಂಗಡವಾಗಿ ಕಾಣಿಸದೆ ಇರುವಾಗ (ರಾತ್ರಿಯಾಗಿರುವಾಗ) ಇವನಿಗೆ ಅವು ವಿಂಗಡವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. (ಹಗಲಾಗಿರು ತ್ತದೆ). ಇದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು. ಇದು ಇಳಿವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ ದಲ್ಲಿ ನಿಂತವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರನೇ?

೧೪೩. ಭಗವಂತನು ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ: ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕರ್ಮವನ್ನೂ

ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಡುವ ಸಾಧನೆಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಭಗವಂತನ ಉಪದೇಶವೇ ? ಇದನ್ನರಿಯಲು ಸಾಂಖ್ಯಬುದ್ಧಿ, ಯೋಗಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೇಕೆಂದರೆ ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವಗಳುಳ್ಳ ಅಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ, ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಏಕತ್ವ ವನ್ನೂ, ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ಪುರಸ್ಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಒಬ್ಬನಲ್ಲೇ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಇರಲಾರವು. ಇದನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಈ ದ್ವಿವಿಧ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು "ಜ್ಞಾನಯೋಗೇನ ಸಾಂಖ್ಯಾನಾಂ ಕರ್ಮಯೋಗೇನ ಯೋಗಿನಾಂ – ಜ್ಞಾನಯೋಗದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ, ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ" (ಗೀ. ೩.೩.) ಹೇಳಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಭಗವಂತನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರದಿದ್ದಲ್ಲಿ "ಯಚ್ಛ್ರೇಯ ಏತಯೋರೇಕಂ ತನ್ಮೇ ಬ್ರೂಹಿ ಸುನಿಶ್ಚಿತಂ – ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದದ್ದನ್ನು ನನಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳು" (ಗೀ. ೫. ೧.) ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ, ಯಾರಿಗೂ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವು ವಿಹಿತ ವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಕರ್ಮಯೋಗ

೧೪೪. ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಕರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕರ್ಮಬುದ್ಧಿ ಯುಳ್ಳವರಿಗೂ, ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕೀಳುಜಾತಿಯ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವಲ್ಲ. (ಗೀ. ೨. ೪೯.) "ಇಂಥ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ" ಎಂದು ನಿಗದಿ ಮಾಡಿರುವ ನಿಯತ ಕರ್ಮ. (ಗೀ. ೩. ೮.) ಇವು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳವರಿಗೂ ಅವರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರತಕ್ಕವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅವನ ಜಾತಿಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಓಡಿಹೋಗದಿರುವಿಕೆ (ಗೀ. ೧೮. ೪೧–೪೪); ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಲೋಪವು ಪಾಪಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೨. ೩೩.) ಇನ್ನು ಕರ್ಮಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಫಲಾಫಲಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಭಾವದಿಂದಲೂ ಮಾಡುವ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದ ಬುದ್ಧಿ. "ಹೀಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ?" ಎಂದರೆ, ಇಂಥ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಎಂದರ್ಥ. "ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಕೂತಿರುವುದೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವಲ್ಲವೇ ?" ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲ. ಸುಮ್ಮನೆ ಕೂತಿರುವುದು ಅಕರ್ಮ; ಇದರಲ್ಲಿ ತಾನು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೂತಿದ್ದೇನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರದ ಅಧ್ಯಾರೋಪವಿದೆ. (ಗೀ. ೪. ೧೮.) ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸದಿರುವುದ ರಿಂದಲೇ ಪುರುಷನು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. (ನ ಕರ್ಮಣಾ ಮನಾರಂಭಾನ್ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಂ ಪುರುಷೋಽಶ್ನುತೇ – ಗೀ. ೩. ೪.) ಇದು ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ (ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಕ್ಕೆ) ಮುಂಚೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ತನ್ನ ವಶವಿಲ್ಲ ದಂತೆಯೇ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಕರ್ಮಿಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಸುರರ ತೌರುಮನೆ ಎಂಬ ಆಂಗ್ಲ ನಾಣ್ಣುಡಿಯಂತೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಕೂತಿರುವುದೆಂಬ ಅಕರ್ಮಣ್ಯತೆಯು ಪಾಪಚಿಂತನೆಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರು ವವನು ಕೊನೆಗೆ ತಪ್ಪುದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೩. ೬.) ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಶರೀರಕ್ಕೆ ಶ್ರಮವಾಗುವುದೆಂಬ ಭಯವೇ ಈ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವೂ ಆಗಿರಬಹುದು ! ಇಂಥ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವು ಸರ್ವಕರ್ಮತ್ಯಾಗಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೧೮. ೮.) ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವು ದೆಂಬುದೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವಾಗ ಈ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ಭಗವಂತನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. "ತಸ್ಮಾದಸಕ್ತಃ ಸತತಂ ಕಾರ್ಯಂ ಕರ್ಮ ಸಮಾಚರ ! ಅಸಕ್ತೋಹ್ಯಾಚರನ್ ಕರ್ಮ ಪರಮಾಪ್ನೋತಿ ಪೂರುಷಃ – ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸಕ್ತನಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ (ನಿಯತ) ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವವನು (ಅಂತಃಕರಣ ಶುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ) ಪರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" (ಗೀ. ೩. ೧೯.) ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ ಗಾಗಿ, ಅದು ಉಂಟಾಗುವವರೆಗೆ, ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. (ಗೀ. ೩. ೧೬.) ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಧಾರಣ ಜನರು ಶ್ರೇಷ್ಠಜನರ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರು ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯಲು (ಎಂದರೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ) ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದರೂ ಕರ್ಮ ವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಜನಕಾದಿಗಳು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದುದು ಈ ಕಾರಣ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ? ಭಗವಂತನಿಗೆ ಕರ್ಮಫಲದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತೇ ? ಆದರೂ ಅವನು ಕರ್ಮರತನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುದು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಕರ್ಮಫಲದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುವವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಬುದ್ಧಿಭೇದ ವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬಾರದು ; ಎಂದರೆ ಅವರ ಕರ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು

ಅಲುಗಾಡಿಸಬಾರದು. ಅವರನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲು ತಾನೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. (ಗೀ. ೩. ೨೬.) ಕರ್ಮವು ಅವರ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗೆ ದಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವರೂ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಹಾಯವಾಗುವುದು. (ಗೀ. ೩. ೨೦ – ೨೯.) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಅಕರ್ಮಿಗಳಾಗಿ ಹಾಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗಾದರೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಿಗಾದರೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಅನುಕರಣೀಯವು. (ಗೀ. ೪. ೧೫.) ಯೋಗಿಯಾದವನು "ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕದೆ, ಭೃತ್ಯನು ಸ್ವಾಮಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವಂತೆ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಂತಹವನಿಗೆ ಪದ್ಮಪತ್ರಕ್ಕೆ ನೀರು ಅಂಟದಂತೆ ಪಾಪವು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿ, ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ, ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ – ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೫. ೧೦–೧೨)

ಧ್ಯಾನಯೋಗ

೧೪೫. ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ದೊರಕಿದ ಸತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿಯು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಬಹಿರಂಗ ಸಾಧನವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೫. ೨೬.) ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಆರುರುಕ್ಷುವು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಧ್ಯಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ನಂತರ ಕರ್ಮದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆರೂಢನಾದ ಅವನಿಗೆ ಶಮವೊಂದೇ ಅಗತ್ಯ. (ಗೀ. ೬. ೩.) "ಧ್ಯಾನವೆಂದರೇನು ?" ಎಂದರೆ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ, ಆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸಿದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಧ್ಯಾನ. ಈ ಏಕಾಗ್ರತೆಯು ಕಡಿಯದ ತೈಲಧಾರೆಯಂತೆ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಇರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವು (ಗೀ. ೧೩. ೨೪.) ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಾಕಾರಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಮಲನಾಗಿ ಅತಿ ಸ್ವಚ್ಛನಾಗಿ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ಕೂಡ ಆತ್ಮನಂತೆ ನಿರ್ಮಲವಾಗಿರುವುದೇ ಮುಂತಾದ್ದು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಮಲತ್ವಾತಿಸ್ವಚ್ಛತ್ವಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವೋಪಪತ್ತೇರಾತ್ಮನಃ । ಬುದ್ಧೇಶ್ಚ ಆತ್ಮಸಮನೈರ್ಮಲ್ಯಾದ್ಯುಪಪತ್ತೇಃ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರಾಭಾಸತೋಪಪತ್ತಿಃ – ಗೀ. ೧೮. ೫೦) "ಧ್ಯಾನ

ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ?" ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕಾದವನು ಅಲ್ಪಾಹಾರದಿಂದ ನಿದ್ರಾಲಸ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ; ಮಾತನ್ನೂ ಶರೀರವನ್ನೂ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅರಣ್ಯ, ನದಿ, ಗವಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಏಕಾಂತ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಕೂಡಬೇಕು. (ಗೀ. ೧೮. ೫೨.) ಹೀಗೆ ಕುಳಿತು ಶಬ್ದಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹೊರಹಾಕಿ, ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹುಬ್ಬುಗಳ ನಡುವೆ ಇಟ್ಟು, ಉಸಿರನ್ನು ಸಮನಾಗಿರಿಸಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. (ಗೀ. ೫. ೨೭–೨೮.) ಆಗ ಎಲ್ಲ ಕರಣಗಳೂ ಸುಮ್ಮನಾದವನಾಗಿ ಧ್ಯಾನಯೋಗಪರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

೧೪೬. ಧ್ಯಾನಯೋಗದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಕರ್ಮನಿಷ್ಠನಿಗೆ ನಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಫಲಾಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಧ್ಯಾನಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೇ ವಿಹಿತವೆಂಬ ಈ ವಿಷಯವು "ಏಕಾಕೀ ಯತಚಿತ್ತಾತ್ಮಾ ನಿರಾಶೀರಪರಿಗ್ರಹಃ – ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ತಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಯಾವ ಆಸೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, ತನ್ನದೆಂಬುದಿಲ್ಲದೆ" (ಗೀ. ೬. ೧೦.), "ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿವ್ರತೇಸ್ಥಿತಃ – ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ವ್ರತದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು" (ಗೀ. ೬. ೧೪.) ಎಂಬ ಭಗವದ್ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ ವಿಧಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಫಲಾಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯನ್ನೂ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೆಂದೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪಲವೆಡೆ ಹೊಗಳಿರುವುದೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೬. ೧) ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಧ್ಯಾನಯೋಗವೆಂದೂ (ಗೀ. ೬. ೩.) ಯೋಗಿಗಿಂತ ಭಕ್ತನು ಯುಕ್ತತಮನೆಂದೂ (ಗೀ. ೬. ೪೭.) ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಧ್ಯಾನಯೋಗಕ್ಕೂ, ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಭಕ್ತಿಯೋಗಕ್ಕೂ, ಭಕ್ತಿಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾದ ಬೇಲಿಗಳಿಂದ ಇವು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುವೆಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು.

೧೪೭. ಇದು ಹಾಗಿರಲಿ. ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತದಿಂದಲೂ ಮೇಲಿನ ಹಂತಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು ಯಾರು ? ಹೊರಹೊರಗೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವ ಕರಣಗಳು (ಕ. ೨. ೧. ೧.) ಜಡವಾಗಿದ್ದು ತಾವಾಗಿಯೇ ಒಳಗೊಳಗೆ ಹೋಗಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕರಣಗಳು – ಹೊರಹೊರಗೋ, ಒಳಗೊಳಗೋ – ಅಂತೂ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಭಗವದಧೀನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ (ಗೀ. ೩. ೨೭.) ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಕರಣಗಳು ಜೀವರ ಕರ್ಮಾನುಗುಣ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗುವುದೂ ಭಗವಂತನಿಂದಲೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆದಾಗ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೧೦. ೪, ೫)

ಇಷ್ಟನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಭಗವಂತನೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಮತ್ತಿನ್ನಾರು ಭಕ್ತನ ಮೊರೆಗೆ ಓಗೊಟ್ಟು ಅವನನ್ನು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿ ಧ್ಯಾನಯೋಗವನ್ನು ಕೊಡಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರು ? ಅವನೇ ಭಕ್ತನ ಅಂತಃಕರಣದ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಭಕ್ತನ ತಮಸ್ಸನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಅಜ್ಞಾನಜಂ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯ ಲಕ್ಷಣಂ ಮೋಹಾಂಧಕಾರಂ ತಮಃ ನಾಶಯಾಮಿ ಆತ್ಮಭಾವಸ್ಥಃ ಅಂತಃಕರಣಾಶಯಃ ತಸ್ಮಿನ್ನೇವಸ್ಥಿತಃ ಸನ್ ಜ್ಞಾನದೀಪೇನ – ಗೀ. ೧೦. ೧೧.) ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈಗಾಗಲೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಈಶ್ವರಾಧೀನವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. (೧೪೦.)

ಭಕ್ತಿಯೋಗ

ಸಗುಣೋಪಾಸನೆ

೧೪೮. ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹಲವಾರು ಸಲ ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಸಾಧಾರಣ ಜನರಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಉಪಾಸನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಕ್ರಮವು ಹೀಗೆ: ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೆಲವು ಆಲಂಬನಗಳನ್ನು – ಎಂದರೆ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ನಾಮಗಳನ್ನು – ಕೊಟ್ಟು ಸಾಧಕನು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ, ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೂ ಹೇಗೆ ಆರಾಧಿಸಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊತ್ತದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಲಂಬನದಲ್ಲೇ – ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಅಡ್ಡಬರದಂತೆ – ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಉಪಾಸನೆ. ಇದನ್ನು ಸಂತತವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕು. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಈ ಪ್ರತೀಕೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಒಂದರ ನಂತರ ಒಂದರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಆಲಂಬನಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಳಗಿನ ಮಟ್ಟದ ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಭಾಗವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು ಬರಬರುತ್ತ ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಲಂಬನವೂ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೊಂಡು ಉಪಾಸಕನನ್ನು ಈಶ್ವರಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಣಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಧಿಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆಯ ಮೂಲಕ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದೇ ಉಪಾಸನೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಏಕಾಗ್ರತೆಯು ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ನಂತರ ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ದಿಗ್ದೇಶಕಾಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಸರಿಸಿದ ನಿಯಮಗಳೂ ಆಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಕಡೆ ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. (ಸೂ. ೪. ೧. ೧೨.) ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವ ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ

ಮಂತ್ರವ್ಯೋ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ – ಎಲೆ, ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು, ಕೇಳಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಮಾಡಬೇಕು" (ಬೃ. ೨. ೪. ೫.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ "ಆತ್ಮನನ್ನು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಮಾಡುವುದು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಬೃ. ೨. ೪. ೪.) ಈ ಆತ್ಮನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಒಂದು ವಿಧಿಯಲ್ಲ. ಇದೇನಿದ್ದರೂ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅವನ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೇ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. (ಸೂ. ೧. ೧. ೪.) ಆದ್ದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದಂತೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಒಂದು ವಿಧಿಯಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿ

೧೪೯. ಇರಲಿ. ಉಪಾಸನೆಯ ಹಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಆದಿತ್ಯೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾದೇಶಃ – ಆದಿತ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಆದೇಶವು" (ಛಾಂ. ೩. ೧೯. ೧.) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆದಿತ್ಯೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕನು ಆದಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡಬೇಕೆ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡಬೇಕೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಂಚೆ ನಾಮಾದಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೇ ಶ್ರುತಿಯು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಭೇದೇನ ಹಿ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ನಾಮಾದಿ ವಸ್ತು ಪ್ರತಿಪನ್ನಸ್ಯ ನಾಮಾದೌ ವಿಧೀಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಃ – ಬೃ. ೩. ೧. ೩.) ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ತಾನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಅರಿತಿರುವವನಿಗೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಉಪಾಸನೆಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿ ಇರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸಕನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೋ – ಹೇಗೆ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಬೇರೆಯೋ ಹಾಗೆ ಬೇರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸಕನು ಪ್ರತೀಕಗಳಿಗೆ ಸಮನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಾನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೇ ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಇಡಬೇಕು. ಹೀಗಾದರೆ ಆದಿತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೪. ೧. ೪, ೫.) ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಪ್ರತೀಕೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಸಾಯುವವರೆಗೂ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಅದೃಷ್ಟ ಫಲಗಳಿರುತ್ತವೆ.

೧೫೦. ಉಪಾಸನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು: ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಗತವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವಾಗ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಪವೂ ಆದ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವೇ? ಎಂದರೆ, ಇದು ಅಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಗತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತೀಕದಿಂದ ಅಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ, ಭೂಮಂಡಲಾಧಿಪತಿಯಾದ ಶ್ರೀ ರಾಮನನ್ನು ಅಯೋಧ್ಯಾಧಿಪತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ಇದು ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರತೀಕದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯೇ. ಇಷ್ಟರಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೃದಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿಯೇ ಉಪಾಸ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೃದಯ ಪುಂಡರೀಕದಲ್ಲೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. (ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನ ಹೃದಯದಲ್ಲೂ ಒಂದೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಸರ್ವಗತವಾದ ಆಕಾಶವು ಘಟೋಪಾಧಿಯಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗುವಂತೆ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶರೀರೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ.) ಈ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಪಾಸಕನ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೊಳಿಸುತ್ತ, ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ರಾಜನು ಭೃತ್ಯರಿಂದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವಂತೆ, ಜೀವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೧. ೨. ೭.) ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಲು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ದಹರವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ದಹರ ಎಂದರೆ ಹೃದಯ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವು ಸಣ್ಣದಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಪೃಥಿವ್ಯಂತರಿಕ್ಷಗಳು, ಅಗ್ನಿವಾಯುಗಳು, ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರು – ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹೊರಗಿನ ಆಕಾಶದ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ (ಛಾಂ. ೮. ೧೪. ೧.) ಎಂದು ತಿಳಿದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ನಿಜವೇ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯವಾದ ವಸ್ತು; ದಿಕ್ಕು, ದೇಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳಿಲ್ಲದ್ದು. ಆದರೆ ಮಂದಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದಿಕ್ಕು, ದೇಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳುಳ್ಳದ್ದೇ ವಸ್ತುವಾಗಬಲ್ಲುದೆಂಬ ನಂಬುಗೆ ಜೀವರಿಗೆ ಬೇರೂರಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಲು ಅಂಥವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಗುಣವುಳ್ಳ ಹೃದ್ದೇಶವನ್ನು ಮುಂಚೆ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಇಷ್ಟಪಡುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯಕಾಮತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (೮೪–೮೮.) ಈ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ದಹರಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಉಪಾಸಿಸಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯ ವಿಧಿ. ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಈ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲ. ಆದರೆ ಈ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯು ಬಹು ಅಗತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪರತಿಯು

(ಉಪೇಕ್ಷೆಯು) ತಾನೇ ಆಗುವುದಾದರೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಆಸೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. (ಛಾಂ. ೮. ಖಂಡ ೧ ಸಂಬಂಧ ಭಾಷ್ಯ.) "ತದ್ಯ ಏವೈತಂ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಂ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೇಣಾನುವಿಂದಂತಿ ತೇಷಾಮೇವೈಷ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಃ – ಯಾರು ಇಲ್ಲಿ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು" (ಛಾಂ. ೮. ೪. ೩.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ, ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕರಾಗಿದ್ದರೂ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿ ಆಸೆಯುಂಟಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವೇ ಯಾಗ, ಅದೇ ಯಜ್ಞ, ಅದೇ ಮೌನ, ಅದೇ ಉಪವಾಸ – ಎಲ್ಲ ತಪಸ್ಸುಗಳೂ ಅದೇ. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡ ಉಪಾಸಕನು ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತ, ಹೃದಯದಿಂದ ನೆತ್ತಿಗೆ ಹೋಗುವ ನೂರೊಂದನೇ ಸುಷುಮ್ನಾನಾಡಿಯ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸುದೇವೋಪಾಸನೆ

೧೫೧. ಈ ಉಪಾಸನಾ ಶ್ರುತಿಗಳು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಬ್ರಹ್ಮ ಶ್ರುತಿಗಳಂತೆಯೇ ರಹಸ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಗಳು ನಮ್ಮಂತಹ ಸಾಧಾರಣ ಜನರಿಗೂ ಎಟುಕುವಂಥವು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಹತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಬಹುತೇಕ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ, ನಂತರದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಸೋಪಾಧಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹನ್ನೊಂದನೆಯದಾದ ವಿಶ್ವರೂಪಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಸಕಲ ಜಗದಾತ್ಮ ರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಗವಂತನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಗುಣ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾದ್ದು ಯಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನಂತೂ ವೇದಗಳಿಂದಲೂ, ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ, ದಾನದಿಂದಲೂ, ಯಜ್ಞದಿಂದಲೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೧೧. ೪೮.) ಅನನ್ಯ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ, ಕೊನೆಗೆ ಅದನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ (ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ) ಸಾಧ್ಯ. **ಅನನ್ಯ ಭಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವ ಕರಣಗಳಿಗೂ ವಾಸುದೇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಯಾವುದೂ ಕಾಣಿಸದೇ ಹೋಗುವುದೋ ಅದು.** (ಗೀ. ೧೧. ೫೪.) ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮವೂ ಭಗವಂತನದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಇವನನ್ನು **ಮತ್ಕರ್ಮಕೃತ್ತು** ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆಳು ತನ್ನ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಮಾಡುವಂತೆಯೇ

ವಾಸುದೇವಾರ್ಪಣವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಮರಣದ ಬಳಿಕ ತಾನು ಸೇರಬೇಕಾದ ಪರಮಗತಿಯೂ ಆ ವಾಸುದೇವನೇ ಎಂದು ಇವನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಇವನನ್ನು **ಮತ್ಪರನು** ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ವಾಸುದೇವನನ್ನೇ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದಲೂ, ಸಂಪೂರ್ಣ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ, ಸರ್ವೋತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ಭಜಿಸುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಇವನು **ಮದ್ಭಕ್ತನು.** ಧನ, ಮಕ್ಕಳು, ಸ್ನೇಹಿತರು, ಹೆಂಡತಿ, ನೆಂಟರು, ಬಳಗ – ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಯಾರಲ್ಲೂ ಸಂಗ (ಪ್ರೀತಿ)ವಿಲ್ಲದವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು **ಸಂಗವರ್ಜಿತನು.** ತನಗೆ ಅಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವವರಲ್ಲೂ ಶತ್ರುಭಾವವಿಲ್ಲದವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು **ನಿರ್ವೈರನು.** ಭಗವಂತನೇ ಇವನ ಪರಮಗತಿ. ವಾಸುದೇವನ ಇಂಥ ಭಕ್ತನು ಕೊನೆಗೆ ವಾಸುದೇವನನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಇಂತಹ ಸಗುಣೋಪಾಸಕರೇ ಯುಕ್ತತಮರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ, ಕೂಟ (ರಾಶಿಯಂತೆ) ಸ್ಥ (ಇರುವ) ಕೂಟಸ್ಥವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸಿಸುವವರು ಯುಕ್ತತಮರಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ, ಅವರ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ. "ಈ ಜ್ಞಾನಿಯು ನನ್ನ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ನನ್ನ ಮತವು – ಜ್ಞಾನೀತ್ವಾತ್ಮೈವ ಮೇ ಮತಂ." (ಗೀ. ೭. ೧೮.) ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವವರನ್ನು ಯುಕ್ತತಮರೆಂದಾಗಲಿ, ಯುಕ್ತತಮರಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಲುಕುವುದು ಕಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವರೂಪನಾದ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವುದೇ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭ. (ಗೀ. ೧೮. ೬೫.)

ಭಕ್ತಿಯೋಗ

೧೫೨. ಭಕ್ತಾಗ್ರೇಸರರಾದ ನಾರದರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಬಹು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಪ್ರೇಮರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನವೆಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರೇಮವೂ ಇದೆ. ಇದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನರೂಪದಲ್ಲೂ, ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಮೋಹದ ರೂಪದಲ್ಲೂ, ಸ್ನೇಹಿತರಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲೂ, ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಮದ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ರೂಪಗಳೂ ಅಶುಚಿಯಾಗಿಯೋ, ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೋ, ದುಃಖಮಿಶ್ರಿತವಾಗಿಯೋ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಗಳೂ ಹೌದು. (೮೬.) ಆದ್ದರಿಂದ ಭವಬಂಧ ಹೇತುವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರೇಮವು ತಾಯಿತಂದೆಗಳಲ್ಲೂ, ಗುರುವಿನಲ್ಲೂ, ಸಾಧುಗಳಲ್ಲೂ, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲೂ ತೋರಿಕೊಂಡಾಗ ವಿಷಯ ಸುಖದ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಶುಚಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಿಂದ

ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಾದ ಯಾವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಶುಚಿಯಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನೇ ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿಯು ಈ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದವರೂ, ಮೂಢರೂ ಆದ ನರಾಧಮರು ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅಪಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಅಸುರಭಾವದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. (ಗಿ. ೭. ೧೫.) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಯು ಭಕ್ತನ ಮೇಲೆ ಏನು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸತಕ್ಕದ್ದು ; ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡೇ ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದು. ಇಂಥ ಮನಸ್ಸು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ತಡೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ; ಅನಂತರ ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಭಕ್ತಿಯು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮಜ್ಞನು ಬೇರೆಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸಬಹುದು. ದೇವವ್ರತನು ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ, ಪಿತೃವ್ರತನು ಪಿತೃಗಳನ್ನೂ, ಭೂತಭಕ್ತನು ವಿನಾಯಕ ಚತುರ್ಭಗಿನೀ ಮುಂತಾದ ಭೂತಗಣಗಳನ್ನೂ ಪೂಜಿಸಬಹುದು. ಅಂತಹವನಿಗೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳೇ ಪ್ರಾಪ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ. ೯. ೨೫.) ಈ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ವಾಸುದೇವನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಕ್ತರೂ ಅವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವನನ್ನೇ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಈ ಒಳತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ವಾಸುದೇವನನ್ನೇ ಹೊಂದದೆ ಆಯಾ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಆಯಾ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬಹು ಜನ್ಮಗಳ ಪುಣ್ಯ ಪರಿಪಾಕದಿಂದ "ವಾಸುದೇವನೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ" ಎಂದರಿತ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ನೇರವಾಗಿ ವಾಸುದೇವನನ್ನೇ ಭಜಿಸಬಹುದು. (ಗೀ. ೭. ೧೯.)

೧೫೩. ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಪುಣ್ಯಶಾಲಿಗಳು ಈ ರೀತಿ ಭಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧನವನ್ನು ಬಯಸುವವನು (ಅರ್ಥಾರ್ಥಿ), ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವವನು (ಆರ್ತ) ಭಗವಂತನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವವನು (ಜಿಜ್ಞಾಸು) ಮತ್ತು ಭಗವಂತನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಲ್ಲವನು (ಜ್ಞಾನಿ). (ಗೀ. ೭. ೧೬.) ಭೋಗವನ್ನು ಬಯಸುವ ಅರ್ಥಾರ್ಥಿಯು ವಾಸುದೇವನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಭೋಗವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆಮೇಲೆ ರೋಗಾದ್ಯುಪದ್ರವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭವಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಆರ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಾಸುದೇವನು ಅವನನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಸಂಕಟದಿಂದ ಪಾರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಪುಟವಿಟ್ಟ ಚಿನ್ನದಂತೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಅವನು ವಿಮುಖನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಅವನು ಸಂಕಟದಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತಿದ್ದನೋ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯಲು ಇಚ್ಛಿಸಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ವೇಳೆಗೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರೀತಿಯು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ತವು ಬೇರೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿ, ರಾಗದ್ವೇಷ ಮುಕ್ತವಾಗಿ, ಗಾಳಿ ಬೀಸದ

ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಉರಿಯುವ ದೀಪದಂತೆ ಏಕಾಗ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಧನೆಯು ಕ್ರಮೇಣ ಬಲಿತು ಮೋಹವೆಂಬ ತಮಸ್ಸು ನಾಶವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಭಗವಂತನೇ ಭಕ್ತನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೂತು ನಡೆಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೧೦. ೧೧.)

೧೪೪. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧದ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯನು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಏಕಭಕ್ತಿಯು; ಎಂದರೆ ಅವನ ಭಜನೆಗೆ ತಕ್ಕ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾವನೂ ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅವನು ಪ್ರಿಯನು, ಅವನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಪ್ರಿಯನು. ಅವನ ಆತ್ಮನೇ ಭಗವಂತನಾಗಿರುವಾಗ ಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನು ಹೇಗಿದ್ದೀತು? (ಗೀ. ೭. ೧೭.) ಇನ್ನಿತರರೂ ಪ್ರಿಯರೇ. ಭಕ್ತನಾದವನು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಪ್ರಿಯನಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅವನ ಆತ್ಮನೇ ; ಎಂದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. (ಗೀ. ೭. ೧೮.) ಹೀಗಾಗಿ, ಪರಮ ಮೂರ್ಖನಂತೆ ಅರ್ಥಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೊದಲಿಟ್ಟ ನನಗೂ, ನನ್ನ ಹೃದಯದಲ್ಲೇ ಕೂತು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳ ಅನಂತರ ಕೊನೆಗೆ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನಾದ ಅವನು ಅವನಲ್ಲೇ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಿಸಿದನಲ್ಲವೆ! ಅವನಿಗೆ ನಾನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾದರೂ ಏನು? ಅವನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಒಂದು ಪತ್ರ, ಒಂದು ಪುಷ್ಪ, ಒಂದು ಫಲ, ಒಂದಿಷ್ಟು ನೀರು. ನನ್ನದೆಂಬುದನ್ನು ನಾನೇನು ಕೊಟ್ಟೆ? ನಾನು ಮಾಡಿದ ಹೋಮ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು – ಯಾವುದೊಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು. ಆದರೂ ನಾನು ಕೊಟ್ಟೆನೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತನಾದನಲ್ಲವೆ? ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ನನಗಾಗಿಯೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇನು. ನಾನದನ್ನು ಬೇಡವೆಂದೆ. ಹೋಮ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸುಗಳು ಅವನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಈ ಅಲ್ಪ ಫಲವನ್ನೇ ತಿಂದು ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟನಲ್ಲವೆ? ಆಹಾ, ಅವನೆಷ್ಟು ಕರುಣಾಳುವು! ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಆದಿಕರ್ತೃವಾದ, ಸದಸತ್ತುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ, ಅನಂತರೂಪನಾದ, ಸಕಲೈಶ್ವರ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅವನೆಲ್ಲಿ! ಕ್ಷುಲ್ಲಕವೂ, ಅಸಹ್ಯವೂ ಆದ ವಿಷಯಸುಖಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆದ ನಾನೆಲ್ಲಿ! ಅವನತ್ತ ತಿರುಗದೆಯೇ ನಾನು ಅನಂತ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಕಳೆದೆನಲ್ಲವೆ? ಮಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕ್ರಿಮಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದರೂ ನನಗೆ ವಿಷಯಸುಖ ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲವಾಯಿತೇ! ನಾನು ನನ್ನ ಕರ್ಮಫಲವಾಗಿಯೇ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಅವನ ಮೇಲೆ ನಿಷ್ಕಾರುಣ್ಯದ ದೋಷವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ದೂಷಿಸಿದ್ದೆನಲ್ಲವೆ? ಅವನು ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನ್ನಿಸಿ, ಮಗುವಿಗೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡಲು ಕಲಿಸುವ ತಾಯಿಯಂತೆ, ನನ್ನನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಕೊನೆಗೆ ಅವನಲ್ಲೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಿದನಲ್ಲವೆ? ಪ್ರಭುವೇ! ಇದುವರೆಗೆ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ದೂಷಿಸಿ

ದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನ್ನಿಸಿಬಿಡು. ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ನಿನ್ನಿಂದ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಕದಲದಂತೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸು. ಇನ್ನು ನನಗೆ ಸಂಸಾರ ಬೇಡ. ನೀನು ಸಂಸಾರಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಿನಗೆ ನಾನಿದುವರೆಗೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟ ಪಾಡು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನೀನು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದ್ದರೂ ದುಃಖವು ನಿನಗೆ ಹೇಗೆ ಅಂಟುತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಿಳಿಯದವನಾಗಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ನಿನ್ನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ನಾನು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ ನೀನಗೇಕೆ ಈ ಸಂಕಟ ಒದಗಲಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಹೋಯಿತು. ನಿನ್ನ ರಹಸ್ಯ ಹೊರಬಿತ್ತು! ನೀನು ಅಕರ್ತೃವಾದ್ದ ರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಇಷ್ಟು ಲೋಕಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಲಯಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿರ್ವ್ಯಸನಿಯಾಗಿರುವೆ. ನನ್ನನ್ನು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ನಾನೂ ಅಕರ್ತೃವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟೆ; ಇದರಿಂದ ನನ್ನ ಸಂಸಾರಪ್ರಪಂಚವು ನಾಶ ವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ನಿನಗೆ ಪುನಃ ಪುನಃ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ. ನೀನು ಅನಂತವೀರ್ಯನು, ಅಮಿತ ವಿಕ್ರಮನು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೂ ನಾನು ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಿನ್ನ ದಿವ್ಯವಾದ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನನ್ನು ಕಂಡು ಭಜಿಸುವುದೂ ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದಾದಷ್ಟೇ ಆನಂದವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಯೂ ನಿನ್ನದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ದ್ವೈತಿಯೆಂದು ನಿನ್ನಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಅಟ್ಟಲಾಗದು! ಅಥವಾ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥ ವಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿರಲು ಆಜ್ಞಾಪಿಸು; ಇರುತ್ತೇನೆ. ಕರ್ಮವೂ ನೀನೇ ಆಗಿರುವಾಗ ನಿನ್ನ ಈ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಭಯಪಡುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಆನಂದವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದು ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಪುನಃ ಸಂಸಾರಿಯಾಗುವೆನೆಂದು ಮಾತ್ರ ಎಣಿಸಬೇಡ! ಏಕೆಂದರೆ ನಿನ್ನ ಮಾಯೆಯನ್ನು ನೀನು ನನಗೆ ದಾಟಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇನ್ನಿದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾನು ಅಕರ್ತೃ.

ಸಂನ್ಯಾಸ

ಸಂನ್ಯಾಸ

೧೫೫. ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯೂ ಕರ್ಮವೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರುವುದು – ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯವು – ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರಕ, ಫಲ – ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ಕರ್ಮಪ್ರಪಂಚವು ದ್ವೈತಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯು "ಮೃತ್ಯೋಃ ಸ ಮೃತ್ಯುಮಾಪ್ನೋತಿ ಯ ಇಹ ನಾನೇವ ಪಶ್ಯತಿ – ಯಾವನು ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಮೃತ್ಯುವಿನಿಂದ

ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ." (ಬೃ. ೪. ೪. ೧೯.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತ ದ್ವೈತವನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಾರಕ ವಿಶೇಷಣ ಗಳನ್ನು ಕಾಣದಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಹೊಂದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. (ತೈ. ಶೀಕ್ಷಾವಲ್ಲಿಯ ಉಪಸಂಹಾರ ಭಾಷ್ಯ.) ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ ಮೊದಲ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೂ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. "ಕುರ್ವನ್ನೇವೇಹ ಕರ್ಮಾಣಿ ಜಿಜೀವಿಷೇಚ್ಛತಗ್ಂ ಸಮಾಃ – ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ನೂರು ವರ್ಷಗಳು ಬಾಳಲು ಇಚ್ಛಿಸಬೇಕು" (ಈ. ೨.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೊಗಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ, ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಅದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳೂ, ಹಿಂದಿನ ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನು ದಾಟಿಸಿ (ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ) ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದೆಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಕಾಣಬರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮುಂಚೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯು ಉಂಟಾದರೆ ಕರ್ಮವು ಬಿಟ್ಟೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಾಗಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಕರ್ಮವು ಒದಗಬಲ್ಲದು ? ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯು "ದೇವಾಸ್ತಂ ಪರಾದುರ್ಯೋಽನ್ಯತ್ರಾಽಽತ್ಮನೋ ದೇವಾನ್ ವೇದ – ಯಾವನು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನನ್ನು ದೇವತೆಗಳು ಹೊರದೂಡುವರು" (ಬೃ. ೨. ೪. ೬.) ಎಂದು ಈ ಭೇದಬುದ್ಧಿ ಯನ್ನು ನಿಂದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ಮವು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತ ಗಳನ್ನೂ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಬೆಂಕಿಯು ಬಿಸಿ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವೂ ಬಯಸುವು ದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಆಶ್ರಮವನ್ನು ಯಾವಾಗ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವ ಹಲವಾರು ವಾಕ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ಸಾಧನವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೪. ೫. ೧೫.)

ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಯಾರು ಅಧಿಕಾರಿ ?

೧೫೬. ಆದರೆ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಶ್ರುತಿಗಳು ಕರ್ಮಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅಂಥವರಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ

ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗಲೋಕಾದಿಗಳನ್ನು ಬಯಸುವ ಈ ಕರ್ಮಿಷ್ಠರಿಗೆ ಪುತ್ರ, ಕರ್ಮ, ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ – ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಧನಗಳು ಅಗತ್ಯವಿರುವಾಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ಈ ಲೋಕಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧಿಸಬಲ್ಲವು? ಹೀಗೆಯೇ, ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುವವರಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಾವ ದಾರಿ ಇದ್ದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ "ಏಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಲದೆ? ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಬಿಡಬೇಕು?" ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಷಣೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಿಟ್ಟಾಗ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಪುಣ್ಯಫಲವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನೇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವರು ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟೇ ಬಿಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದನಿಗೆ ಏಷಣೆಗಳನ್ನೂ, ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಶ್ರುತಿವಿಹಿತವೇ. (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) ಕಠರುದ್ರೋಪನಿಷತ್ತು ನೇರವಾಗಿ "ಯಜ್ಞೋಪವೀತವನ್ನೂ, ವೇದಗಳನ್ನೂ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಯತಿಯು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು" ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞೋಪವೀತವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂನ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ; ಆದರೆ ಇವು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವೇ ಮುಂತಾದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಧನಗಳು. ಶಂಕೆ: ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು "ಭಿಕ್ಷಾಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಭಿಕ್ಷಾಚರ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಒಂದು ವಿಧಿಯಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಸಮಾಧಾನ: ಇಲ್ಲ. ಮುಮುಕ್ಷುವು ಮತ್ತೇನೂ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ನೆನಪು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಈ ವಾಕ್ಯವಿದೆಯೇ ವಿನಾ ಇದನ್ನು ವಿಧಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. (ಬೃ. ೩. ೫. ೧.) ಯತಿಯು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವನೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಜಿತೇಂದ್ರಿಯನಾಗುವುದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಸಮಾಧಾನವಾಗುವುದು. ಆಗ ಇವನು ಬೇಗನೆ ಯೋಗಾರೂಢನಾಗುವನು. (ಗೀ. ೬. ೩.) ಇವನು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ ಚಿಂತನೆಯೆಂಬ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲೂ, ಆತ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸುವುದೆಂಬ ಯೋಗದಲ್ಲೂ ನಿರತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಭಗವಂತನು ಧ್ಯಾನಯೋಗಪರನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ "ನಿತ್ಯವೂ ಧ್ಯಾನಯೋಗಪರನಾಗಿ" ಎಂದು ನಿತ್ಯಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಇವನು ಮಂತ್ರಜಪವೇ ಮುಂತಾದ ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೧೮. ೫೨.) ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮೇಚ್ಛೆಯು ತೀವ್ರವಾಗಿದ್ದವನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದ ಬಳಿಕ ಗೃಹಸ್ಥನಾಗಿ, ಅನಂತರ ವಾನಪ್ರಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದು, ಕೊನೆಯಲ್ಲೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಿಂದಲೋ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಹೊರಟುಹೋಗಬಹುದು. ಇಂಥವನಿಗೆ ಜಾಬಾಲ ಶ್ರುತಿಯು "ಇನ್ನು ಪರಿವ್ರಾಜಕನು ವಿವರ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನುಟ್ಟು ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಿಗ್ರಹವಿಲ್ಲದವನಾಗಿ

ಶುಚಿಯೂ, ಅದ್ರೋಹಿಯೂ, ಭಿಕ್ಷಾಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನೂ ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಭೂಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೩. ೪. ೨೦.) ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯು ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವುದೇಬುದೇ ಕೃತಾರ್ಥನಾದವನ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲವೆ ? ಇನ್ನು ಯಾವುದು ಕೃತಾರ್ಥನ ಲಕ್ಷಣವೋ ಅದು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವು ಸಾಧನವೇ. (ಗೀ. ೨. ೫೪.)

ಆಶ್ರಮವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಗಾನವಿಲ್ಲ

೧೫೭. ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿತವನು ಕಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತ ಕಾವಷೇಯ ಋಷಿಗಳು "ನಾವೇತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡೋಣ ? ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಾಗ ಮಾಡೋಣ ?" ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. (ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕ ೩. ೨. ೬.) "ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪುತ್ರ ವಿತ್ತ ಲೋಕೈಷಣೆಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಭಿಕ್ಷಾಚರ್ಯೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ." (ಬೃ. ೩. ೫. ೩.) "ಇಷ್ಟೇ ಅಮೃತತ್ವವು – ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಭಾರ್ಯೆಯಾದ ಮೈತ್ರೇಯಿಗೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಗೂ ತನ್ನ ಧನವನ್ನು ಪಾಲುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಟುಹೋದನು." (ಬೃ. ೪. ೫. ೧೫.) ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ನಿಯಮ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ "ಆಚಾರ್ಯಾಯ ಪ್ರಿಯಂಧನಮಾಹೃತ್ಯ ಪ್ರಜಾತಂತುಂ ಮಾ ವ್ಯವಚ್ಛೇತ್ಸೀಃ – ಆಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಧನವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟು ಪ್ರಜಾತಂತುವನ್ನು ಕಡಿದುಹಾಕದೆ ಇರು" (ತೈ. ೧. ೧೧.), "ನಾಪುತ್ರಸ್ಯ ಲೋಕೋಽಸ್ತೀತಿ ತತ್ಸರ್ವೇ ಪಶವೋ ವಿದುಃ – ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಲೋಕವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪಶುಗಳೂ ಬಲ್ಲವು" (ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ೭. ೧೩. ೨.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿಂದಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳ ಅರ್ಥವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸದ ನಿಂದನೆ ಇಲ್ಲ ; ಇವು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವ ಹಲವು ಶ್ರುತಿಗಳು "ಏತಮೇವ ಪ್ರವ್ರಾಜಿನಃ ಲೋಕಮಿಚ್ಛಂತಃ ಪ್ರವ್ರಜಂತಿ – ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಪ್ರವ್ರಾಜಕರು ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತಾರೆ" (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.), "ನ ಕರ್ಮಣಾ ನ ಪ್ರಜಯಾ ಧನೇನ ತ್ಯಾಗೇನೈಕೇ ಅಮೃತತ್ವಮಾನಶುಃ – ಕರ್ಮದಿಂದಾಗಲಿ ಸಂತತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಧನದಿಂದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದರು" (ತೈತ್ತಿರೀಯ ನಾರಾಯಣ ೧೨.), "ನ್ಯಾಸ ಏವಾತ್ಯ

ರೇಚಯತ್ – ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದು" (ತೈತ್ತಿರೀಯ ನಾರಾಯಣ ೭೮.), "ಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗಾದ್ಯತಯಃ ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವಾಃ – ಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗದಿಂದ ಶುದ್ಧ ಸತ್ತ್ವರಾದ ಯತಿಗಳು" (ಮುಂ. ೩. ೨. ೬.) – ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆಯೂ, ಸಂನ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು : ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ "ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲಿ ನೂರು ವರ್ಷಗಳು ಬಾಳಬೇಕು ; ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯನಾದ ನಿನಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ (ಕೆಟ್ಟ) ಕರ್ಮದ ಲೇಪವಿಲ್ಲದ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ" (ಈ. ೨.) ಎಂದು ಕರ್ಮವನ್ನೂ, ಶಕ್ತನಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ "ತೇನ ತ್ಯಕ್ತೇನ ಭುಂಜೀಥಾಃ – ಆದ್ದರಿಂದ ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊ" (ಈ. ೧) ಎಂದು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥತ್ವವು (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲುವಿಕೆಯು) ಯಾವ ಆಶ್ರಮದವರಿಗಾದರೂ ಆಗಬಹುದೋ ? ಅಥವಾ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೆ ಮಾತ್ರವೋ ? ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೆ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠೆಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಆಶ್ರಮವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬ ದೋಷ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥವೆಂಬ ಪದವು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬ ರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬೇರೆ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಮವಿಹಿತ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಕರ್ತವ್ಯಲೋಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೆ ಇದು ಸಂಭವಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂನ್ಯಾಸಿಯ ಧರ್ಮವೇನಿದ್ದರೂ ಶಮದಮಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವು. ಜೊತೆಗೆ, ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥನೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಅವನಿಗೆ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಜ್ಞಾನವು ನೆಲೆಸಿರುವುದರಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಕೇವಲ ಆಶ್ರಮವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ; ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವನದು ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವೂ ಇವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠೆಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಆಶ್ರಮವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದೆಂಬ ದೋಷವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೩. ೪. ಪರಾಮರ್ಶಾಧಿಕರಣ.)

ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ

೧೫೮. ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವುದರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲವು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡದೆಯೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೩. ೨೦.) ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ? ಮೂರು ಲೋಕಗಳಲ್ಲೂ

ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮವಾಗಲಿ, ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಫಲವಾಗಲಿ ತನಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭಗವಂತನಾದ ವಾಸುದೇವನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಇದ್ದನು. (ಗೀ. ೩. ೨೨.) ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪಡೆಯ ಬೇಕಾದುದು ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಕರ್ಮದಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವ ರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲೋಕವೇ ಅವರನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಗಣಿಸಿತ್ತು ; ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅವರ ಆಚಾರವೇ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಜನರು ಅವರ ದಾರಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿಯು ತ್ತಿದ್ದರು. ಅದ್ದರಿಂದ ವರ್ಣಸಂಕರವುಂಟಾಗಿ ಜನರೆಲ್ಲಾ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಸಂಗಿಗಳಾದ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ, ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ, ಫಲಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೀಗೆ ಕೆಡಿಸಬಾರದು. ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮವು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಸಾಧನವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಜ್ಞರನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸಲು ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜನರು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೆ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯುವುದನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. (ಗೀ. ೩. ೨೦-೨೬) ಆದರೆ ಈ ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಂಧಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ (ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ) ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಧರ್ಮದಿಂದ ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುವೆಂದೂ, ಆದರೆ ತಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಕರ್ತೃಗಳೇ ಎಂದೂ ಅವರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಕರ್ಮಫಲವೇ ಏನು, ಅವರಿಗೆ ಪಾಪವೂ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೫. ೭-೧೦)

೧೫೫. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳ ಬಹುದು : ಯಮನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದ ಅನಾತ್ಮಜ್ಞನು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕು. ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದವನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾದ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಬರಿಯ ಆಶ್ರಮಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದುದು ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೇ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಲು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಕರ್ಮ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾಡದೇ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿಯೋ, ಬೇರೆ ಯಾವು ದಾದರೂ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ; ಅವನ ಕರ್ಮವು ಅಕರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅವನು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಾದ ಆತ್ಮನೇ ತಾನೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೪. ೨೦.)

ಕರ್ಮ, ಅಕರ್ಮ, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ

೧೬೦. ಜ್ಞಾನಿಯು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ, ಅಜ್ಞಾನಿಯು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಅದೇ ಕರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೆಂಬುದೂ ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ, ಒಂದೇ ವಿಷಯವು ಇಬ್ಬರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಲಿಸದೆ ನಿಂತಿರುವ ಒಬ್ಬನು ರೈಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ ? (ಗೀ. ೪. ೧೮.) ಹೀಗೆಯೇ ಯಾವುದು ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿ ತೋರುವುದೋ ಅದು ಜ್ಞಾನಿಗೆ (ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ) ಅಕರ್ಮವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. (ಗೀ. ೪. ೧೬.) ನೋಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು, ಯಜ್ಞ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಸಾಧಾರಣ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೇ. ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಶರೀರ. ಆದರೆ ಈ ಶರೀರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಯಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿ "ನಾನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರ ಶರೀರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು "ನಾನು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ ಆ ಅಕರ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ! ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಶರೀರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವನೆಂತಲೋ ಅಥವಾ ಸುಮ್ಮನಿರು ವವನೆಂತಲೋ ಆರೋಪಿಸುವುದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಅಭಾವವನ್ನೂ (ಎಂದರೆ ಅಕರ್ಮವನ್ನೂ) ಮತ್ತು ಅಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸುಮ್ಮನಿರುವು ದೆಂಬ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಯಾವನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನೇ ಜ್ಞಾನಿಯು. **ಇವನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ; ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಬದುಕಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗಾಗಿ. (ಗೀ. ೪. ೧೯.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವಂತೆ ಇತರರಿಗೆ ತೋರಿದರೂ ಅವನೇನನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರು ವುದೇ ಇಲ್ಲ ; ಅವನ ಕರ್ಮವು ಕರ್ಮವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.** ಅವನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾಮಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿಯಿಂದ ಅವನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸುಟ್ಟುಹೋಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಫಲವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ, ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಭಾವದಿಂದಲೂ ಮಾಡಿದಾಗ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಅವನ ಅಹಂಕಾರವು ಕ್ರಮೇಣ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ,

ಮನಸ್ಸು ಸರ್ವ ನಿಯಂತೃವಾದ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರಗೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಶುದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮನಶ್ಶುದ್ಧಿಯು ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಫಲಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲದಾತೃವಾದ ಈಶ್ವರನು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಫಲವನ್ನೇ ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ; ಫಲ ಬೇಡವೆಂದರೆ ಮನಶ್ಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೪. ೧೧.) ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೋ ಕರ್ಮವನ್ನು (ಮಾಡಿದ್ದರೂ) ಮಾಡಿಯೇ ಇಲ್ಲದವನು (ಗೀ. ೫. ೮-೯.) ಮತ್ತು ಅಮನಸ್ಕನು. ಅಂತಹವನಿಗೆ ಈಶ್ವರನು ಫಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಕೊಡಬಲ್ಲನು? ಹೀಗೆಯೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ (ಮಾಡಿರದ) ಜ್ಞಾನಿಯು ಈಶ್ವರನೇ ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಗಳು ಅವನನ್ನು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೪. ೧೩-೧೪.) ಇವನ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಯಜ್ಞಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಈ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯೂ, ಹವಿಸ್ಸೂ, ಕರ್ತೃವೂ, ಕ್ರಿಯೆಯೂ, ಫಲವೂ – ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. (ಗೀ. ೪. ೨೪.) ಇದನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಜ್ಞಗಳೇನೋ ಬಹುವಿಧವೇ. ದೇವಯಜ್ಞ, ಸಂಯಮಯಜ್ಞ, ಇಂದ್ರಿಯಯಜ್ಞ, ಆತ್ಮಸಂಯಮಯಜ್ಞ, ತಪೋಯಜ್ಞ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಯಜ್ಞ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಯಜ್ಞ – ಹೀಗೆ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲದವರು ಮಾಡುವ ಈ ಯಜ್ಞಗಳೆಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳೇ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಲ್ಲ ಯಜ್ಞಫಲಗಳೂ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷದ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

೧೬೧. ಫಲದಾಸೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನಗೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿಶ್ಚೈಸಿರುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣವಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವನೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಭಗವಂತನ ಉಪದೇಶವೇ. (ಗೀ. ೩. ೩೦-೩೧.) ಇದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನರು ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೋ ಅಥವಾ ಪರಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೋ ಭಗವಂತನ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತಾರೆ? ಎಂದರೆ, ಅವರವರ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ತಡೆಯಲಾರರು. ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದು ಶಂಕೆ: ಜೀವನ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವುದಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸೂಚಿಸುವ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಜಾಗವೆಲ್ಲಿ? ಎಂದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮೀರುವುದಕ್ಕೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ವಶಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ತಾನು ಈ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ವಶನಾಗದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಗುಣ್ಯವಾಗಿ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡ

ಬಹುದು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಪರಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದರೂ ಸ್ವಧರ್ಮವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. (ಗೀ. ೩. ೩೩-೩೫)

ಜ್ಞಾನಿಯು ಗೃಹಸ್ಥನಾಗಿರಬಾರದು

೧೬೨. ಸಂನ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದೆ. ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಮುಂತಾದ್ದರ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಜನರ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹೆದರುವ ಕೆಲವು ಗೃಹಸ್ಥರು ಮಾಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು. ಬಹಳ ಬುದ್ಧಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅವರು "ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೂ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಮುಂತಾದ ನಿಯಮಗಳಿದ್ದೇ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೇಹಧಾರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅನ್ನ, ಮೈ ಮುಚ್ಚುವಷ್ಟು ಬಟ್ಟೆ–ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಗೃಹಸ್ಥರಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೇ. ಇನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸದ ಅಗತ್ಯವೇನಿದೆ ?" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಏಷಣೆಗಳನ್ನು ನಿಯಮದಿಂದ ಬಿಡುವುದು ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿಂದ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋಗುವುದಲ್ಲ. ಇನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಕಾಮದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವೆನೆಂದು ಹೇಳಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಶರೀರ ಧಾರಣೆಗೆ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾವ ದಾರಿ ಇದೆ ? "ಭಿಕ್ಷಾಟನೆಯೂ ಒಂದು ವಿಧಿಯೇ ತಾನೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೂ ಈ ಒಂದು ವಿಧಿಗೆ ಒಳ ಪಟ್ಟಂತೆಯೇ ಆಯಿತಲ್ಲ ?" ಎಂಬ ಟೀಕೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆಯು ಹಸಿವನ್ನು ಅಡಗಿಸುವ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೇ ವಿನಾ ಅದು ಮತ್ತಾವುದೋ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಿಧಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಲು ಮನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಲೇ ಬೇಕು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. "ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಏಕತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯ ಉಂಟಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಯಮನಿಯಮಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ?" ಎಂದರೆ, ಹಸಿವು ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಏಕತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಜಾರುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಧಿಯು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಇನ್ನು "ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕರ್ಮಲೇಪ ವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವೇಚ್ಛಾವಿಹಾರಿಯಾಗಬಹುದೆ ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸು ವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮವೇ ಬಹಳ ಭಾರವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಅವಿವೇಕದಿಂದಾಗುವ ಸ್ವೇಚ್ಛಾವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕಣ್ಣುಪರೆ ಇದ್ದಾಗಲೇ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ತಾಳಿದವನು ಜ್ಞಾನಚಕ್ಷುಸ್ಸು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಬಲೆಗೆ ಬೀಳುವನೇನು ? (ಛಾಂ. ೨. ೨೩. ೧ ; ಐ. ಅವತರಣಿಕೆ.)

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ

೧೬೩. ಆತ್ಮಜ್ಞನಲ್ಲದವನು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ, ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣ ವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವು ದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೂ, ಆತ್ಮಜ್ಞನಿಗೆ ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯ ಅಭಾವ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಯಾಗಾದಿಗಳಂತೆ ಏನೋ ಒಂದು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ರೂಪದ್ದಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಭಾವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. (ಐ. ಅವತರಣಿಕೆ) ಇನ್ನು ಯಾವುದು ಆತ್ಮಜ್ಞನಿಗೆ ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧವೋ ಆ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ ಅನಾತ್ಮಜ್ಞನಿಗೆ ವಿಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿರುವವನೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮಜ್ಞನು ಯಮನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಆಶ್ರಮಸಂನ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಿಯ ಆಶ್ರಮ ಸಂನ್ಯಾಸ ದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾಗದು. (ಗೀ. ೩. ೪.) ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ, ಪ್ರಕೃತಿವಶವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಅವನನ್ನು ಬಿಡದಿರ ಬಹುದು ! ಎಂದರೆ, ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಒಬ್ಬನು ಮಿಥ್ಯಾಚಾರಿಯಾಗಬಹುದು. (ಗೀ. ೩. ೫.) ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥವನಿಗೆ ಕರ್ಮ ಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಕರ್ಮಫಲ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಮ ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ. ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಅವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. "ತಸ್ಮಾ ದ್ಯುಧ್ಯಸ್ವ ಭಾರತ – ಆದ್ದರಿಂದ, ಭಾರತನೇ, ಯುದ್ಧಮಾಡು" (ಗೀ. ೨. ೧೮.), "ಕರ್ಮಣ್ಯೇವಾಧಿಕಾರಸ್ತೇ – ಕರ್ಮದಲ್ಲೇ ನಿನಗೆ ಅಧಿಕಾರವು" (ಗೀ. ೨. ೪೦.) ಇತ್ಯಾದಿ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೇನೋ ವಿಧಿಸಿದೆ. ಆದರೆ, ಯಮ ನಿಯಮಾದಿಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಆಶ್ರಮ ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇದು ಸುಲಭವಾದ್ದರಿಂದ ಆಶ್ರಮಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದವನಿಗೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೇನೋ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯ, ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ – ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು, ಯಾವ ಏಷಣೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಸುಮ್ಮನಿದ್ದುಬಿಡಬೇಕು. ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದೆ ಶರೀರಧಾರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮ ಬಂಧನದಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೪. ೨೧.) ಅಯಾಚಿತವಾಗಿ ಬಂದ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಸಂತುಷ್ಟನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲೂ, ಅಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲೂ

ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದಿರುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೪. ೨೨.) ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಂತ ಇವನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ಅಡಗಿಹೋಗುತ್ತವೆ. (ಗೀ. ೪. ೨೩.) ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ಸಂತುಷ್ಟನಾದ ಇವನಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೩. ೧೭.) ಎಂದರೆ ಓಡಾಡುವವನ ಓಡಾಟವು ಓಡಾಟವೆಂಬ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲವಾಗುವಂತೆ ವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದು ಕ್ಲೇಶವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನೂ ಇವನಲ್ಲ. (ಗೀ. ೧೮. ೩.) ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ಇವನು ನಿಂತಿರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ಇವನಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. (ಗೀ. ೫. ೧೩) ಇವನು ತದ್ಬುದ್ಧಿಯು, ತದಾತ್ಮನು, ತನ್ನಿಷ್ಠನು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಬುದ್ಧಿಯಿಟ್ಟು, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದು, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವವನು. (ಗೀ. ೫. ೧೭.) ಇವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೫. ೨೭.)

೧೬೪. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಈ ಸಂದೇಶವನ್ನೇ "ಆತ್ಮವನ್ನರಿತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಭಿಕ್ಷಾಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವರು" (ಬೃ. ೩. ೫. ೧.), "ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ತಪಸ್ಸುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು" (ತೈತ್ತಿರೀಯ ನಾರಾಯಣ ೭೯.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದೆ. ಶುಕನ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ವ್ಯಾಸರು "ಜೀವನು ಕರ್ಮದಿಂದ ಬದ್ಧನೂ, ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾರವನ್ನು ಕಂಡ ಯತಿಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಬಿಡುವುದೆಂಬ ಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಸಾಧನವಿಲ್ಲದ ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳನ್ನೂ, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಧನವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನೇ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೨. ೪ರ ಅವತರಣಿಕೆ) ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪೂರ್ತಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದೆಂಬ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು (ಗೀ. ೧೮. ೪೯.) ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು (ಗೀ. ೧೮. ೫೫) ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನಿ

ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ಅಶ್ಲೇಷ ವಿನಾಶ

೧೬೫. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವು ಒದಗುವುದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವುವೆಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಇದರ ನಂತರದ ಪಾಪಗಳು ಅಶ್ಲೇಷವಾಗುತ್ತವೆ, ಎಂದರೆ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಪಾಪಗಳು ವಿನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. "ಹೇಗೆ ತಾವರೆಎಲೆಗೆ ನೀರು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪಾಪಕರ್ಮವು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ" (ಛಾಂ. ೪. ೧೪. ૩.) ಎಂದು ಮುಂದಿನ ಪಾಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ, "ನೊದೆಹುಲ್ಲಿನ ತುದಿಯನ್ನು ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾಕಿದರೆ ಸುಡುವಂತೆ ಇವನ ಎಲ್ಲ ಪಾಪಗಳೂ ಸುಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತವೆ" (ಛಾಂ. ೫. ೨೪. ૩.) ಎಂದು ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಪಾಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರನು ಮೂರು ತಲೆಯ ತ್ವಾಷ್ಟ್ರನನ್ನು ಕೊಂದಿದ್ದರೂ, ಅರುನ್ಮುಖರೆಂಬ ಯತಿಗಳನ್ನು ತೋಳಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅವನು ಪಡೆದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನ ಕೂದಲೆಳೆಗೂ ತೊಂದರೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೧. ೧. ೨೯, ૩೦.) ಇನ್ನು ಪುಣ್ಯದ ವಿಷಯವೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಪುಣ್ಯವೂ ಪಾಪದಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾದ ಅಶರೀರತ್ವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಆ ಪರಾವರನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವನ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ಕ್ಷಯಿಸುತ್ತವೆ" (ಮುಂ. ೨. ೨. ೮.), "ನಾನು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ? ಪಾಪವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಿದೆ ? ಎಂಬ ಯೋಚನೆಗಳು ಇವನನ್ನು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವನು ಹೀಗೆ ಅರಿತಿರುವನೋ ಅವನು ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಆತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ" (ತೈ. ೨. ೯. ೨.), "ಅವನ ಮಕ್ಕಳು ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ; ಸ್ನೇಹಿತರು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನೂ ಶತ್ರುಗಳು ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನೂ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ" (ಸೂ. ೪. ೧. ೧೬.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಅಶ್ಲೇಷ ವಿನಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನಿಯು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ತನ್ನನ್ನು ಸಂತೋಷಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಉಪಭೋಗಿಸದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕ್ಷಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನಿಯಮವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಅವನ ಅಕರ್ತ್ರಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸುಟ್ಟುಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಹಿಂದೆಯೂ ತನಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿದ್ದಿಲ್ಲ, ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ – ಎಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವುದರಿಂದ

ಅವನಿಗೆ ಹಿಂದಿನ, ಈಗಿನ, ಮುಂದಿನ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಾವುವೂ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೪. ೧. ೧೫.) ಹೀಗೆ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಅವನ ವಿದ್ಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಶರೀರಪಾತವಾದ ಬಳಿಕ ಅವನಿಗೆ ಪುನಃ ಶರೀರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ : ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವ ಕರ್ಮದಿಂದ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ನಂತರವೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಶರೀರ ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ ? ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿನ, ಈಗಿನ, ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ಸಂಚಿತ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಭಸ್ಮವಾದರೂ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲು ಆರಂಭಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆಯೋ ಆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಶರೀರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗದಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೇ ತಡವು, ಆಮೇಲೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು" (ಛಾಂ. ೬. ೧೪. ೨.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ, "ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯೇ ಏವ ತು ಪೂರ್ವೇ ತದವಧೇಃ" (ಸೂ. ೪. ೧. ೧೫.) ಎಂಬ ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. "ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವು ಏಕೆ ಸುಡುವುದಿಲ್ಲ ?" ಎಂದರೆ, ಇದು ಈಗಾಗಲೇ ತಿರುಗಿಸಿರುವ ಬುಗುರಿಯಂತೆ; ಅದರ ವೇಗವು ಕ್ಷಯಿಸುವವರೆಗೂ (ಶರೀರಪಾತದವರೆಗೂ) ಕಾಯಬೇಕು.

ಜ್ಞಾನಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ

೧೬೬. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಗಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ವೇಳೆಗೆ ಪಲವಾರು ಸಲ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ನಂತರ ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಕಂಡಾನು ? ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಕೇಳಿಯಾನು ? ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿಯಾನು ?" (ತತ್ಕೇನ ಕಂ ಪಶ್ಯೇತ್, ತತ್ಕೇನ ಕಗ್ಂ ಶ್ರುಣುಯಾತ್, ತತ್ಕೇನ ಕಂ ಮನ್ವೀತ – ಬೃ. ೪. ೫. ೧೫.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೋ ಅವರು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಆತ್ಮನಿಗೇ ಹೊರತು ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತಾನು ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ದೇಹವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅರಿತಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಂತೆಯೇ ಅವನಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಅವನ ದೇಹದಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟು ನಮ್ಮ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಅವನ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಅವನು ತನಗೆ ಏನೂ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ, ಏನೂ ಕೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಯೋ ? ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ? ಎಂದು ಕೆಲವರ

ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಚರ್ಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ **ತನ್ನ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದೇಹಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯ? ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗಲೂ ಅವನು ಇತರರಂತೆ ಬದುಕಿರುವನೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತಿಳಿಸುವುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗಿ ತಾನು ಅಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೂ ಶರೀರವು ಬೀಳುವವರೆಗೆ ಶರೀರದ ಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.** (ಬಾಧಿತಮಪಿ ತು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಂ ದ್ವಿಚಂದ್ರಜ್ಞಾನವತ್ ಸಂಸ್ಕಾರವಶಾತ್ ಕಂಚಿತ್ ಕಾಲಂ ಅನುವರ್ತತ ಏವ। ಅಪಿ ಚ ನೈವಾತ್ರ ವಿವದಿತವ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾ ಕಂಚಿತ್ ಕಾಲಂ ಶರೀರಂ ಧ್ರಿಯತೇ ನ ವಾ ಧ್ರಿಯತ ಇತಿ। ಕಥಂ ಹಿ ಏಕಸ್ಯ ಸ್ವಹೃದಯ ಪ್ರತ್ಯಯಂ ಬ್ರಹ್ಮವೇದನಂ ದೇಹಧಾರಣಂ ಚ ಅಪರೇಣ ಪ್ರತಿಕ್ಷೇಪ್ತುಂ ಶಕ್ಯೇತ? ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಷು ಚ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞಲಕ್ಷಣ ನಿರ್ದೇಶೇನ ಏತದೇವ ನಿರುಚ್ಯತೇ। – ಸೂ. ೪. ೧. ೧೫) ಹೀಗೆ ಅಕರ್ತೃಕ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಶರೀರದ ಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಶುಕ್ತಿ ರಜತ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಯೂ ಇದೆ. (೧೦೫, ೧೦೬.) ಇದನ್ನು ಸಂತರೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮದೇ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಯಾವುದಾದರೂ ದೊಡ್ಡ ರೋಗದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಚೇಷ್ಟಾರಹಿತನಾಗಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ರೋಗದಿಂದ ಪೀಡಿತನಾಗಿ ಜಡವಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಡಿ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ, ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಶಾರೀರಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯವಹಾರವು ಜ್ಞಾನಿಗೂ, ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ವ್ಯವಹಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಧರ್ಮಾತ್ಮನೂ ಅಧರ್ಮಾತ್ಮನೂ ವನಿತಾದಿ ರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ, ರತ್ನಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನುಳ್ಳವನೂ ಇಲ್ಲದವನೂ ವಜ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ." ಹೀಗೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಾರಿಗೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಶರೀರಧಾರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಏಕತ್ವವನ್ನೇ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಸತ್ಯವಂತರೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೧೬೭. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಮಾಡದವನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲ. ಶರೀರಕರ್ಮೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದೂ, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಯು

ಅಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಎಷ್ಟೋ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸು ತಾಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಹಾನಿಯೂ ಹೇಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅಕರ್ತೃವಾದ ಅವನ ಜ್ಞಾನರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ: ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕಾಣಲಿಲ್ಲ, ಇದು ಕೇಳಲಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯ ಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೊರವಿಷಯಗಳೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸೇ ನೇರವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಕೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದೆ ನೋಡುವುದೂ ಕೇಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸೇ ನೋಡುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೋಪಾಧಿಯಿಂದ "ಮನಸಾಹ್ಯೇವ ಪಶ್ಯತಿ, ಮನಸಾ ಶೃಣೋತಿ – ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೧. ೫. ३.) ಎಂದು ಹೇಳುವರಲ್ಲವೆ ? ಇದೂ ಹಾಗೆಯೇ.

ಜ್ಞಾನಿಭಕ್ತನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ

೧೬೮. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಈವರೆಗೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಈಗ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಉಪಾಸಕನು ಮತ್ತು ಉಪಾಸ್ಯವು ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಅವಶ್ಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನಾ ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯಬಹುದೆಂದಾಯಿತು. (ಸೂ. ೧. ೧. ಅಧಿ. ೬ರ ಅವತರಣಿಕೆ) ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಉಪಾಸ್ಯದೊಡನೆ ಏಕತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯ ಉಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು ? ಎಂದು ಶಂಕೆ. ಇದು ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಎತ್ತಿ ಉತ್ತರಿಸಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ರೂಪಾಂತರವೇ : ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲಿ ಕಾರಕಗಳಾಗಲಿ ಅಂತಃಕರಣವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಅವನಿಂದ ನಡೆಯಲಾಗದು – ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಿಂತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ "ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡೇ ಹೋಗಬಹುದು ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದನು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ !" ಇದರ ವಿವರವೇನೆಂದರೆ : ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದ್ದ ವಿಷಯವಾವುದು ?

ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳೆಂಬ ಪರಮಾದ್ಭುತವೂ ಅಸಮಾನವೂ ಆದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೂ ನಡೆಸದಿದ್ದ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೋ ಅದೇ ತಾನೆಂದರಿಯದೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಅದರ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಭೋಕ್ತೃವೆಂದೂ ದೇಹದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಈ ಅಡ್ಡಿ. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಹೋಗಿರುವುದು ಈ ಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃ ಬುದ್ಧಿ. ಇಂಥ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗಲು ಅಪಾರ ಶ್ರಮವೇ ಜೀವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೂ, ಇದು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲೇ ಪ್ರಜಾಪತಿಗೆ ನಾಶವಾದರೂ ಇಬ್ಬರ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಒಂದೇ. (೩೦.) ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಸುಮ್ಮನಾಗಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಭಗವಂತನು ಉಗ್ರವಾದ ತನ್ನ ವಿಶ್ವರೂಪ ವನ್ನು ತೋರಿಸಿಯೂ, ವ್ಯವಹಾರ ಕೌಶಲದಿಂದ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಯೂ ಭಗವಂತನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆ? ಭಗವಾನ್ ವ್ಯಾಸರು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಾಗವತವನ್ನು ಬರೆಯ ಲಿಲ್ಲವೆ? ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಎಂತಹ ಪಾಮರನ ಹೃದಯವನ್ನೂ ಶುದ್ಧಿಮಾಡಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆಯಬಲ್ಲ ಭಕ್ತಿಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಲ್ಲವೇ? ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ನಮ್ಮನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಗುರು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಭಾರತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಅರ್ಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಈ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷ್ಟೆ: ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸ್ವಾತ್ಮಾನುಭವ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯು ಅರ್ಥಾರ್ಥಿ, ಆರ್ತ, ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಭಕ್ತಿಯೇ. (ಗೀ. ೭. ೧೭.) ಈ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೇ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಗೊತ್ತು. (ಗೀ. ೧೮. ೫೫.) ಆದರೆ ಶರೀರದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತವೆಯೆಂದೂ, ತಾನು ಯಾವಾಗಲೂ – ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯೂ ಮತ್ತು ಆಮೇಲೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಯೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅರಿವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವಿನಿಂದ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಸುಖ ವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಇತರರೂ ಆ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿ ಎಂದು ಹಂಬಲಿಸಿ ಅವನು ನಮ್ಮಂಥವರಿಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಧ್ಯಾನಯೋಗ ಭಕ್ತಿಯೋಗಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಪಟ್ಟ ದುಃಖದ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಅವನಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಭಕ್ತಿಸ್ತೋತ್ರಗಳು ಅರ್ಥಾರ್ಥಿಗಳೂ, ಆರ್ತರೂ ಹೇಳುವ ಸ್ತೋತ್ರಗಳಿ ಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೂ ಮೇಲ್ತರದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಭಕ್ತನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ತಪ್ಪುಭಾವನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನು. ಹೀಗೇಕೆಂದರೆ, ಭಕ್ತಿಯು ಸ್ವಪ್ರೇರಣೆ ಯಿಂದಲೇ ಚಿಮ್ಮುವ ಅತಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಂತಃಕರಣಭಾವ;

ಅದು ಉಪಾಸನೆಯಂತೆ ಒಂದು ವಿಧಿಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಿರ್ಭಾವವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳಬಲ್ಲುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆತ್ಮನೇ ತಾನೆಂದರಿತ ಮೇಲೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಭಕ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ, ಪಡೆಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಪಡೆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಏಕತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಜಾರಿದಂತೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತಮೇಲೆ "ಹೇಗೆ ತಾವರೆ ಎಲೆಗೆ ನೀರು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ (ಮುಂದಿನ) ಪಾಪವೂ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ" (ಛಾಂ. ೪. ೧೪. ೩.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಪಾಪವೇ ಅಂಟದಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನಿಯು ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದೆನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಮಾತು. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದು ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವಂತೆ ಪರಿಣಾಮ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ್ದಾದರೂ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಗವತ್ಪಾದರೇ ಭಕ್ತಿಯೋಗಾಧ್ಯಾಯದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನದಲ್ಲೇ ನೆಲೆ ನಿಂತು ಏಷಣೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತೊರೆದಿರುವ ಯಾವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು (ಗೀ. ೧೨. ೧೨.) .... ಭಗವಂತನ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಪರಮಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದವರಾಗಿರುವರೋ ಅವರು ನನಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಿಯರಾಗಿರುವರು" (ಗೀ ೧೮. ೨೦.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜ್ಞಾನಿಯು ತದ್ಬುದ್ಧಿಯು

೧೬೯. ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಸಂನ್ಯಸ್ತನಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು, ಎಂದರೆ ತದ್ಬುದ್ಧಿಯು (ಗೀ. ೫. ೧೭) ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. (೧೬೩) ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿರಾಕಾರನಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಜ್ಞಾನಿಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನೆಂದು ಹೇಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದರೆ, ನಿಜ. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. "ಮನಸೈವಾನು ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಂ" (ಬೃ. ೪. ೪. ೧೯.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಇಲ್ಲದ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ (ದೇಹವೇ ತಾನೆಂಬ) ದೇಹ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು ತಾನಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೊಳಿಸಿದರೆ ಆತ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವೆಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಏಕಾಂತದಿಂದಲೂ, ಅಲ್ಪಾಹಾರ

ದಿಂದಲೂ, ಯಮನಿಯಮಗಳಿಂದಲೂ, ಅಹಂಕಾರ ವರ್ಜನೆಯಿಂದಲೂ, ಸರ್ವ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ, ಸ್ವಚ್ಛ ವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೧೮. ೫೦.) ಎಂದರೆ, "ತದ್ಬುದ್ಧಿ"ಯಾಗಲು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾಮರೂಪವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾರೋಪಣವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾ ಬರಬೇಕು. ಇದು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಅರಿವು ; ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಈ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. **ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅವಿಕ್ರಿಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದ ವಿದ್ಯಾ ರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅದೇ ಅವಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನಿ ಎನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೨. ೨೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರಾಕಾರನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಾರದೆನ್ನಬಾರದು.** (ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿರೂಪ ವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.) **ಮೋಹಾವೃತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದು ವುದೋ, ಸ್ವಚ್ಛವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅವಿವೇಕಿಗೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೂ, ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವೂ, ದೂರದಲ್ಲಿರುವುದೂ ಆದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವು ವಿವೇಕಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೂ, ತಿಳಿಯಲು ಸುಲಭವೂ, ಹತ್ತಿರದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.** (ಗೀ. ೧೩. ೧೫.) ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಹಾತ್ಮರೊಬ್ಬರು "ಬಹುಕಷ್ಟವೆಂದು ಪೇಳುವನು ಮೂಢ। ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನು।" ಎಂದು ಹಾಡಿ ದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ತದ್ಬುದ್ಧಿಯಾದವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇದ್ದರೂ ಮೋಹಿಯಂತೆ ದೇಹಕರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತಾನು ಕೂತಿದ್ದಾನೆಂದೋ, ನಿಂತಿದ್ದಾನೆಂದೋ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. **ಎಲ್ಲರಂತೆ ದೇಹ ದಲ್ಲಿಯೇ ಇವನಿಗೂ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ತಾನು ದೇಹದೊಳಗಿರುವವನೆಂದು ಇವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೫. ೧೩.) ಆದರೂ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕಾಣಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಲ್ಲೂ, ಚಂಡಾಲನಲ್ಲೂ ಸಮದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದು (ಗೀ. ೫. ೧೮.) ಸ್ಪರ್ಶಾದಿ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಅಂತಃಕರಣ ಉಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.** (ಗೀ. ೫. ೨೧.) ಜ್ಞಾನಿಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು – ತದ್ಬುದ್ಧಿಯು – ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ.

ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿರಬಹುದು

೧೭೦. ಇನ್ನೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ನಾಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಮರಣಾನಂತರ ಪುನಃ ಜನ್ಮಿಸದೆ ವಿದೇಹ ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅಪಾಂತರತಮನೆಂಬ ವೇದಾಚಾರ್ಯನಾದ ಪುರಾತನ ಋಷಿಯು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಪ್ಪಣೆಯಿಂದ ಕಲಿದ್ವಾಪರ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು; ಬ್ರಹ್ಮಮಾನಸಪುತ್ರನಾದ ವಸಿಷ್ಠನು ನಿಮಿಯ ಶಾಪದಿಂದ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಪ್ಪಣೆಯಿಂದ ಮಿತ್ರಾವರುಣರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು; ಸನತ್ಕುಮಾರನು ತಾನೇ ರುದ್ರನಿಗೆ ವರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸ್ಕಂದನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು; ದಕ್ಷ, ನಾರದ ಮೊದಲಾದವರೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು – ಇವೆಲ್ಲಾ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಮಾನಸಪುತ್ರನಾದ ಭೃಗುವು ವಾರುಣಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಈ ದೇಹವಿರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ತಮ್ಮ ಯೋಗಬಲದಿಂದ ಅನೇಕ ದೇಹಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಸುಲಭೆ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿನಿಯು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಡದೆಯೇ ಜನಕನ ದೇಹವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಅವನೊಡನೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಪುನಃ ತನ್ನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದಳು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ವರ್ಜಿತನೂ, ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೂ, ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನೂ, ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಮುಸುಕಿಲ್ಲದವನೂ ಆದ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತ್ಮಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೪. ೫, ೬.) ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಂಸಾರಿಗಳಂತೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದವರೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಇವರು ಜಾತಿಸ್ಮರರಲ್ಲ. (ಮನುಸ್ಮೃತಿ ೪. ೧೪೮, ೧೪೯.) ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇವರ ಕರ್ಮಬೀಜವು ಸುಟ್ಟುಹೋಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅದೇ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವರಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿಯು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನರಿಗೆ ತಾವು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಪಾಂತರತಮರಾಗಿದ್ದವರೇ ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸ್ಮೃತಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನೂ ಸಹ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ಮುಸುಕಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಅವತಾರಗಳ ಸ್ಮರಣೆ ತನಗೆ ಇದೆಯೆಂದೂ, ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ನೆನಪಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ. ೪. ೫.) ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಏಳುತ್ತದೆ.

೧೭೧. ಕೈವಲ್ಯಹೇತುವಾದ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರನೇ ಆದರೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿಯುಕ್ತನಾದರೆ ಆ ಅಧಿಕಾರದ ಪರ್ಯಂತ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದು ಅವು ಮುಗಿಯಲು ವಿದೇಹ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ಇವನು ಈಗಾಗಲೇ ಫಲಕೊಡಲು ಮೊದಲಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಾಶಯವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ಮನೆಯಿಂದ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ, ದೇಹದಿಂದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೋ ಅಥವಾ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿದ್ದೋ ಈಶ್ವರದತ್ತವಾದ ಅಧಿಕಾರಾವಧಿಯ ನಂತರ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕರ್ಮಾಧೀನವಾಗಿ ಸತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಂಸಾರಿಗಳ ಜನನ ಮರಣಗಳಂತಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೋ ಅವನ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಜನ್ಮಗಳಂತೆ ಎಂದೆಣಿಸಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅಸರ್ವಜ್ಞನೇನೋ ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು ಮೂರ್ಖತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. (ಯಾ ವಾಸುದೇವೇ ಅನೀಶ್ವರಾಸರ್ವಜ್ಞಾಶಂಕಾ ಮೂರ್ಖಾಣಾಂ – ಗೀ. ೪. ೪.) ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ : ಈಶ್ವರಾಧಿಕಾರದಿಂದ ನಿಯುಕ್ತರಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪುನಃ ಜನ್ಮಿಸಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರಾಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಮಹಿಮೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾನಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು ; ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತು ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. (ಸೂ. ೩. ೩. ೩೨.)

ಮುಕ್ತನ ಸ್ವರೂಪವು ಚೈತನ್ಯವೋ, ಬ್ರಾಹ್ಮವೋ ?

೧೭೨. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದೇಹವೇ ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜೀವನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಶರೀರತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ, ಈ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಮತ್ತು ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಪಾಪವು ಅಂಟದಿರುವುದೆಂಬ ಗುಣದಿಂದ) ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪದವರೆಗಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೈಮಿನಿಯವರು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಬ್ರಾಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ "ಯ ಆತ್ಮಾಽಪಹತಪಾಪ್ಮಾ....ಸತ್ಯಕಾಮಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಃ – ಯಾವ ಆತ್ಮನು ಅಪಹತಪಾಪ್ಮನು....ಸತ್ಯಕಾಮನು, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು" (ಛಾಂ. ೮. ೭. ೧.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ. (ಸೂ. ೪. ೪. ೫.) ಆದರೆ "ಏವಂ ವಾ ಅರೇಽಯಮಾತ್ಮಾನಂತರೋಽ

ಬಾಹ್ಯಃ ಕೃತ್ಸ್ನಃ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವ – ಈ ಆತ್ಮನು ಒಳಗಿಲ್ಲದವನು, ಹೊರಗಿಲ್ಲದವನು, ಪೂರ್ಣನು, ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ.” (ಬೃ. ೪. ೫. ೧೩.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿರು ವುದರಿಂದ ಅಶರೀರತ್ವವು ಬರಿಯ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ಔಡುಲೋಮಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (ಸೂ. ೪. ೪. ೬.) ಇವೆರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದೇ ಭಗವಾನ್ ಬಾದರಾಯಣರ ತೀರ್ಮಾನ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ವ್ಯವಹಾರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದೇ ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯವು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಸಹಿತವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. (ಸೂ. ೪. ೪. ೭.) ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಗವತ್ಪಾದರ ವಿವರಣೆಯು ಹೀಗೆ ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಧರ್ಮಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಕೆಲವರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಅಶರೀರತ್ವಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ ಮರೆತು ಮುಕ್ತನು ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪನೆಂಬ ಔಡುಲೋಮಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪಕ್ಷಪಾತವಿದೆಯೆಂದು ಅವರು ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೋಕ್ಷವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಂತರಾರ್ಥ ವನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸದೆ ಮರೆಮಾಚುವುದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾದುದೇನು ? ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಲೌಕಿಕರಿಗೆ ಒದಗಬಹುದೇ ವಿನಾ ಆಚಾರ್ಯರಂತಹ ವಿರಕ್ತರಿಗಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಹೃದಯತೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಅನುಮಾನವು ಕೆಲವು ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಈಗ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸು ತ್ತೇವೆ.

೧೭೩. ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದಲೋ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೋ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೋ ಹೊಂದಲು ಅಸಾಧ್ಯ. “ಇದ್ದಾನೆ” ಎಂದು ಹೇಳುವವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅವನು ಹೇಗೆ ಕಂಡುಬಂದಾನು ? ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಶ್ರುತಿ. (ನೈವ ವಾಚಾ ನ ಮನಸಾ ಪ್ರಾಪ್ತುಂ ಶಕ್ಯೋ ನ ಚಕ್ಷುಷಾ । ಅಸ್ತೀತಿ ಬ್ರುವತೋಽನ್ಯತ್ರ ಕಥಂ ತದುಪ ಲಭ್ಯತೇ – ಕ. ೨. ೩. ೧೨.). ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ “ಇವನು ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವು, ನೇತಿ ನೇತಿ ಎಂಬ ಆತ್ಮನು” (ಬೃ. ೨. ೩. ೬.), “ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣದಿರುವನೋ, ಕೇಳದಿರುವನೋ, ಅರಿಯದಿರುವನೋ ಅದು ಭೂಮವು” (ಛಾಂ. ೭. ೨೪. ೧) ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಅವನು ಕೂಟಸ್ಥ ಚೈತನ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಯಾವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ವನ್ನು ಹೇಳುವವೋ ಅವು ಭೂಮದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಮುಕ್ತನದು ಬ್ರಾಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಎಂದರೆ, ನಾಮರೂಪಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿವೆಯೆಂಬ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೂಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿಜವಾದರೆ, ಆಗ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಇವುಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವುದರಿಂದ ಭೂಮದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಉಪಾದಾನವು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ ; ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ (ಅವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳ) ಪುರುಷನ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಈಶ್ವರಾಜ್ಞೆಯಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ಏಂಗಡವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. (ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕಾ ಸರ್ವಕಾರ್ಯಕರಣ ವಿಷಯಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣತಾ ಪುರುಷಸ್ಯ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಾರ್ಥ ಕರ್ತವ್ಯತಯಾ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದ್ಯಾಕಾರೇಣ ಸಂಹನ್ಯತೇ – ಗೀ. ಅ. ೧೩ ರ ಅವತರಣಿಕೆ.) ಹೀಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಉಪಾದಾನವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವರು ತಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ! ಆದರೆ "ನಾನು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಭವನೂ ಪ್ರಲಯನೂ ಆಗಿರುವೆನು ; ಎರಡು ಪ್ರಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಾದ ನಾನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನು" (ಗೀ. ೭. ೬.) ಎಂಬ ಭಗವಂತನ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ನಿತ್ಯನಿವೃತ್ತಾವಿದ್ಯತ್ವಾತ್ – ಸೂ. ೩. ೭. ೯.) ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭಗವಂತನೇ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದಾನು ! ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾದ ಮೇಲೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ನಾಮರೂಪ ಗಳನ್ನು ಕಾಣುವವನಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಸೂ. ೪. ೧. ೧೫.), ಹಲವು ಸಲ ಈಶ್ವರ ದತ್ತವಾದ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದರಿಂದಲೂ (ಸೂ. ೩. ೩. ೩೨.) ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾಯೆಯೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದರಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. (ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.) ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ಅವನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣಗಳೇ ; ಆಗಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವೆಂಬ ಅರಿವಾದಾಗ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತವಾಗಿ ಅವನ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. (೮೪–೮೮) ; ಆಗ

ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ **ವ್ಯವಹಾರಗಳು** ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏಸು? **ಭೂಮಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನಘನ, ಆತ್ಮಾ, ಬ್ರಹ್ಮ – ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳೂ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವರ್ಣನೆಯಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಎಂದರೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಭೂಮದಲ್ಲಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೨. ೩. ೬.) ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಭೂಮವು ವಿಜ್ಞಾನಘನವೂ ಅಲ್ಲ, ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಕೊನೆಗೆ ಭೂಮವು ಭೂಮವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾವನಾದರೂ ಹುಚ್ಚನಲ್ಲದವನು ಹೇಳಿಯಾನೇ**? ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತನದು ವ್ಯವಹಾರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸರಿ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ **ಅದನ್ನೇ** ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸರಿ.

ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವದ ಅಂತರಾರ್ಥ

೧೭೪. ಇದರಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ: ಛಾಂದೋಗ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು "ಯ ಆತ್ಮಾಽಪಹತಪಾಪ್ಮಾ ವಿಜರೋ ವಿಮೃತ್ಯುರ್ವಿಶೋಕೋ ವಿಜಿಘತ್ಸೋಽಪಿಪಾಸಃ ಸತ್ಯಕಾಮಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಃ – ಯಾವ ಆತ್ಮನು ಅಪಹತಪಾಪ್ಮನೂ, ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲದವನೂ, ವಿಮೃತ್ಯುವೂ, ವಿಶೋಕನೂ ಹಸಿವಿಲ್ಲದವನೂ, ಬಾಯಾರಿಕೆ ಇಲ್ಲದವನೂ, ಸತ್ಯಕಾಮನೂ, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನೂ ಆಗಿರುವನೋ" (ಛಾಂ. ೮. ೭. ೧.) ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಪಹತ ಪಾಪ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಪಾಪದ ಅಭಾವವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಇದು "ಇದೆ" ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಭಾವದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಧರ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಶಬ್ದವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವಿಕಲ್ಪದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಧರ್ಮ. ಹೀಗೆಯೇ ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲದ, ಮೃತ್ಯುವಿಲ್ಲದ, ಶೋಕವಿಲ್ಲದ, ಹಸಿವಿಲ್ಲದ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲದ – ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳೂ ಶಬ್ದವಿಕಲ್ಪಗಳೇ. **ಆದರೆ ಸತ್ಯಕಾಮತ್ವವೂ, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪತ್ವವೂ ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲ. ಅವು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ, ಎಂದರೆ ಭಾವರೂಪವಾಗಿಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವುಗಳಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇವು**

ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಲಾರವು. (ಯದ್ಯಪಿ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವಾದಯೋ ಭೇದೇನೈವ ಧರ್ಮಾಃ ನಿರ್ದಿಶ್ಯಂತೇ ತಥಾಪಿ ಶಬ್ದವಿಕಲ್ಪಜಾ ಏವೈತೇ। ಪಾಪ್ಮಾದಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರಂ ಹಿ ತತ್ರ ಗಮ್ಯತೇ। ಚೈತನ್ಯಮೇವ ತು ಅಸ್ಯಾತ್ಮನಃ ಸ್ವರೂಪಂ ಇತಿ ತನ್ಮಾತ್ರೇಣ ಸ್ವರೂಪೇಣ ಅಭಿನಿಷ್ಪತ್ತಿರ್ಯುಕ್ತಾ। ... ಸತ್ಯಕಾಮತ್ವಾದಯಸ್ತು ಯದ್ಯಪಿ ವಸ್ತು ಸ್ವರೂಪೇಣೈವ ಧರ್ಮಾ ಉಚ್ಯಂತೇ ಸತ್ಯಾಃ ಕಾಮಾಃ ಅಸ್ಯೇತಿ। ತಥಾಪಿ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧಾಧೀನತ್ವಾತ್ ತೇಷಾಂ ನ ಚೈತನ್ಯವತ್ ಸ್ವರೂಪತ್ವ ಸಂಭವಃ – ೪. ೪. ೬.)

೧೭೫. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದೇ ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ಎಂದರೆ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಧರ್ಮವು ಸುಳ್ಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಈಶ್ವರನು ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವನು" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಕಾಲೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಈಶ್ವರನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು, ಅವನು ಬದ್ಧನೇ" ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವಾದ ಸತ್ಯಕಾಮತ್ವವೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯೇ ಇದನ್ನು "ಇವನ ಕಾಮಗಳು ಸತ್ಯ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಸತ್ಯಾಃ ಕಾಮಾಃ ಅಸ್ಯೇತಿ – ಸೂ. ೪. ೪. ೬.) ಶಂಕೆ: ಅಲ್ಲಿಗೆ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಸುಳ್ಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಶೇಷವೇ ಏನು? ಸಮಾಧಾನ: ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕೆ: ಆದರೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮಾ ಸರ್ವಸ್ಯ ವಶೀ – ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಾತನು" (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) ಎಂದು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೇ ವಶಿತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಸಮಾಧಾನ: ಹೌದು. ಆದರೂ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ತುತಿಗಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಸೂ. ೩. ೩. ೩೯.)

೧೭೬. ಆದರೆ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾಮಗಳು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನ ಲಕ್ಷಣ ಉಳ್ಳವುಗಳು. ಅದರ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಬಹು ಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ಯವಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತವೆ" (ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಕಾಮಾಃ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣಾಃ। ಸ್ವಾತ್ಮಭೂತಾದ್ವಿಶುದ್ಧಾಃ। .... ಸ್ವಾತ್ಮನೋಽನನ್ಯಾಃ। – ತೈ. ೨. ೬. ೩.) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಕಾಮವನ್ನು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (೮೪.) ಅಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕಾಮತ್ವಾದಿಗಳು ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಧರ್ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜೇನುತುಪ್ಪವೆಂಬುದು ಅನೇಕ

ಪುಷ್ಪಗಳ ವಿವಿಧ ರಸಗಳು ಏಕೀಭೂತವಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪ ಉಳ್ಳದಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೇನಿನಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಸಗಳ ವಿಶೇಷಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. (ಛಾಂ. ೬. ೯. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಜೇನಿನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೇನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗುವ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ರಸವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ರಸವಿಶೇಷಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜೇನಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದರೂ ಅವು ನಾಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜೇನಿನ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಸ್ವರೂಪವೇ ತಿಳಿದೂಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೇನನ್ನು ಸ್ವರೂಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದೂ, ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೇ ಜೇನನ್ನು ಅನೇಕ ರಸವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಎಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತವಾಗಿರುವುವೋ ಅದು. ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸತ್ಯಕಾಮತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸತ್ಯಕಾಮತ್ವಾದಿಗಳು, ಸತ್ಯವೆಂಬ ಗುಣವಾಚಕದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವ ಧರ್ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಭಾವಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಶೇಷವಲ್ಲ

೧೭೭. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊಟ್ಟ ಸವಿಶೇಷ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಶೇಷವೇ ಎಂದು ಅರಿಯುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಉಪಾಧಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ? ಸವಿಶೇಷವೂ ಹೌದು, ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ ಹೌದು – ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಉಪಾಧಿಯೆಂಬುದು ಇದ್ದೂ ಇದೆ, ಇಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ. ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೧೪) ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂತೆ ಅಭಾವಗಳೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಶ್ರುತಿಯು

ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಹೀಗೆ : **ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಆದ ಪ್ರಪಂಚವಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಇದು ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡು ಅದರ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ವಾಗಿ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.** (ಬ್ರಹ್ಮ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪ್ರಪಂಚ ನಿರಾಕರಣಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ ಪರಿಶೇಷಾಚ್ಚ ಏಷ ಏವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇತಿ ಗಮ್ಯತೇ – ಸೂ. ೩. ೨. ೩೦.) **ಯಾವಾಗ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಉಪಾಧಿಯೇ ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ.** "ನಾನೇ ಕೆಳಗೆ, ನಾನೇ ಮೇಲೆ" (ಛಾಂ. ೭. ೨೫. ೧.); "ಆತ್ಮನೇ ಹಿಂದೆ, ಆತ್ಮನೇ ಮುಂದೆ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ" (ಛಾಂ. ೭. ೨೫. .೨.); ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಯಾವನು ಅರಿಯು ವನೋ ಅವನನ್ನು ಎಲ್ಲವೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ" (ಬೃ. ೨. ೪. ೬.); "ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ನಾನಾತ್ವವಿಲ್ಲ" (ಬೃ. ೪. ೪. ೧೯.); "ಯಾವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಲಿ ಕಡಿಮೆಯ ದಾಗಲಿ ಯಾವುದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೋ" (ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತು ೩. ೯.); "ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹಿಂದಿಲ್ಲದ್ದು, ಮುಂದಿಲ್ಲದ್ದು, ಒಳಗಿಲ್ಲದ್ದು, ಹೊರಗಿಲ್ಲದ್ದು" (ಬೃ. ೨. ೫. ೧೯.) – ಇತ್ಯಾದಿ ನೂರಾರು ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿವೆ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೩೬.) ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯ ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದ್ದೇ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲ, ಭೋಕ್ತೃಗಳೇ ಇಲ್ಲ, ಭೋಗ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ–ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು; ಇವೊಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವದ್ದಾದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಪಂಚ ಸ್ವಭಾವದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. (ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವೋ ಹಿ ಪ್ರಪಂಚಃ ನ ಪ್ರಪಂಚಸ್ವಭಾವಂ ಬ್ರಹ್ಮ – ಸೂ. ೩. ೨. ೨೧.) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಶ್ರುತಿಯು "ಭೋಕ್ತಾ ಭೋಗ್ಯಂ ಪ್ರೇರಿತಾರಂ ಚ ಮತ್ವಾ ಸರ್ವಂ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ತ್ರಿವಿಧಂ ಬ್ರಹ್ಮಮೇತತ್ – ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಗ್ಯ, ಪ್ರೇರಣೆ ಮಾಡುವವನು ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದರಿಯಬೇಕು" (೧. ೧೨.) ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೧೩.) ಹೀಗೆ ಪರಮಾರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದ ವಿಶೇಷ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತವಾಗುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸವಿಶೇಷ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅದ್ವೈತವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ

೧೭೮. ಹಾಗಾದರೆ "ಚತುಷ್ಕಲಃ ಪಾದೋ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪ್ರಕಾಶವಾನ್ನಾಮ – ಪ್ರಕಾಶವಾನ್ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅವಯವಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಪಾದವು" (ಛಾಂ. ೪. ೫. ೨) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸವಿಶೇಷವೆಂದು ಏತಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ ?

ನಿಜ. ಹಲವು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಳತೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿಕಾರವೂ, ಅನಂತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿರಬಲ್ಲುದೆಂದು ನಂಬುವ ಇಂಥವರ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗಾದರೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೩೩).

ಎಂದರೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇನು ?

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನೀನು ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತೀಯೇನು ?

ಹಾಗಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಕಾರ ಅವಿಕಾರಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೇಳುವುದರ ಅರ್ಥವು ಮನದಟ್ಟಾಗಲಿಲ್ಲ.

ವಿಕಾರವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪಿದೆಯೆಂದೂ, ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಆಯಿತಲ್ಲ ?

ಇರುವ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ತೋರುವುದೆಂದು ಅರಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ರೂಪಾಯಿ ನಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ೨೫ ಪೈಸೆ, ೫೦ ಪೈಸೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಚಿಲ್ಲರೆ ಹಣದ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೩೩.) ಆದರೂ ಚಿಲ್ಲರೆ ಹಣದ ಕ್ರಯವಿಕ್ರಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುವವರಿಗೆ ರೂಪಾಯಿ ನಾಣ್ಯದ ಅರಿವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುವಾಗ ಅದು ೧, ೨, ೩, ೫, ೧೦, ೨೫, ೫೦ ಪೈಸೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ನಾಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಳ್ಳು ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಟ್ಟೆಯ ಚೂರೂ ಬಟ್ಟೆಯೇ ಆಗಿರುವಂತೆಯೂ, ಊರಿನ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಊರೇ ಆಗಿರುವಂತೆಯೂ ರೂಪಾಯಿ ನಾಣ್ಯದ ಭಾಗಗಳಾದ ಪೈಸೆಗಳೂ ನಾಣ್ಯಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿಲ್ಲರೆ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಲ್ಲವನಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ರೂಪಾಯಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ನಂತರ

ರೂಪಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಲ್ಲರೆ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ರೂಪಾಯಿಯ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವದ ಅರಿವು ಅವನಿಗೂ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ರೂಪಾಯಿಯು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದೂ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದೇ ರೂಪಾಯಿಯು ಚಿಲ್ಲರೆ ನಾಣ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ವಿಶೇಷ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಎರಡು ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಾಯಿ ನಾಣ್ಯದಂತೆ, ಉಪಾಧಿಗಳು ಚಿಲ್ಲರೆ ನಾಣ್ಯಗಳಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೇ. ಇದನ್ನು ಮರೆತು ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಇದೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ, ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ.

ಉಪಾಧಿ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ

೧೭೯. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ: ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲದರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ ?

ಭಗವತ್ಪಾದರು: ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಕೇವಲ ಎಲ್ಲದರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲೂ ಒಂದರ ಧರ್ಮವು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೆಂಕಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆಕಾಶವು ಸುಟ್ಟು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ: ಹೋಗಲಿ. ಜೀವನು ಶರೀರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದಲೇ ಕರ್ತನೂ, ಭೋಕ್ತನೂ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಸಾರವು ಒದಗುವುದಲ್ಲ ?

ಭಗವತ್ಪಾದರು: ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ನಿನಗೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಿತು ?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ: "ತತ್ತ್ವಮಸಿ – ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ. ೬. ೮. ೭.), "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ – ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು" (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦.) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಿತು.

ಭಗವತ್ಪಾದರು: ಹಾಗಾದರೆ – ಮೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧವನ್ನು ತಿಂದು ಮಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನು ಮರಿ ಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದಿಡುವ ಅರ್ಧಜರತೀಯ ನ್ಯಾಯದಂತೆ –

ನೀನು ಕರ್ತನೂ, ಭೋಕ್ತನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ : ಅಕರ್ತೃತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ನಂತರವಾದರೆ ಇದು ಆಕ್ಷೇಪ. ಆದರೆ ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇರುವ ನನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲ ?

ಭಗವತ್ಪಾದರು : ಯಾವಾಗಲೂ ಶುಭ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಆಕಾಶವನ್ನು ನೀನು ಹಾಗೆಂದೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅದು ನೀಲಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ನೀನು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ನೀಲಿಬಣ್ಣವು ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದೇನು ? (ಸೂ. ೧. ೨. ೯.) ಹೀಗೆ "ಇದು" ಎಂದು ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ತ ದೃಶ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆನೆಂದುಕೊಳ್ಳುವ ತಾನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಆದರೆ ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು, ಅರಿಯುವವನು, ಅರಿವು – ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳೂ ಆವಿದ್ಯಕ. (೧೦೦).

"ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ"

೧೮೦. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯು ಒಂದು ಕಡೆ ಇದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮ ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ತದಾತ್ಮಾನಮೇವಾವೇತ್। ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮೀತಿ। ತಸ್ಮಾತ್ತತ್ಸರ್ವಮಭವತ್ .... ತದಿದಮಪ್ಯೇತರ್ಹಿ ಯ ಏವಂ ವೇದಾಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮೀತಿ ಸ ಇದಗ್ಂ ಸರ್ವಂ ಭವತಿ ...ಯೋಽನ್ಯಾಂ ದೇವತಾ ಮುಪಾಸ್ತೇಽನ್ಯೋಽಸಾವನ್ಯೋಽಹಮಸ್ಮೀತಿ ನ ಸ ವೇದ ಯಥಾ ಪಶುರೇವಗ್ಂ ಸ ದೇವಾನಾಂ। – ಇದು ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅದು ತನ್ನನ್ನೇ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು' ಎಂದರಿತುಕೊಂಡಿತು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು.... ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಲೂ ಯಾವನು ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳು ವನೋ ಅವನು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ....ಇನ್ನು ಯಾವನು ಇದು ಬೇರೆ, ನಾನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅನ್ಯದೇವತೆಯನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಅರಿಯನು. ಅವನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪಶುವಿನಂತೆ." (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦.) ಹೀಗೆ **ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೇ ವಸ್ತುಧರ್ಮ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಏನಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನೂ, ಅಸರ್ವತ್ವವನ್ನೂ ತೊಲಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಹೋಗಲಾಡಿಸು**

ವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೂ (ಜೀವನು) ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದನು. ಮತ್ತು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದೆ "ಅಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು, ಅಸರ್ವವಾಗಿರುವೆನು" ಎಂದು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು .... ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನು ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು. ಅಬ್ರಹ್ಮದ ಅಧ್ಯಾರೋಪಣವು ತೊಲಗಲಾಗಿ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಸರ್ವತ್ವವು ನೀಗಿ ತಾನು ಎಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗುವುವೆಂದು ಮನುಷ್ಯರು ಎಣಿಸುವುದು ಸರಿಯೆ .... ಈ ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ವಾಮದೇವನೆಂಬ ಋಷಿಯು ತಾನು ಮನುವಾಗಿರುವೆನು, ಸೂರ್ಯನಾಗಿರುವೆನು ಎಂಬ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವ ವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡನು. (ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವಂ ಅಸರ್ವತ್ವಂ ಚ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತಮೇವ ನಿವರ್ತ್ಯತಾಂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಯಾ ನ ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಂ ವಸ್ತು ಕರ್ತುಂ ನಿವರ್ತಯಿತುಂ ವಾ ಅರ್ಹತಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ ।....ಇದಂ ಶರೀರಸ್ಥಂ ಯತ್ ಗೃಹ್ಯತೇ ಪ್ರಾಕ್ ಪ್ರತಿಬೋಧಾದಪಿ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಆಸೀತ್ ಸರ್ವಂ ಚೇದಂ। ಕಿಂ ತು ಅಪ್ರತಿಬೋಧಾತ್ ಅಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ ಅಸರ್ವಂ ಚ ಇತಿ ಆತ್ಮನಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪೇತ್ । .... ತಸ್ಮಾತ್ ಯುಕ್ತಮೇವ ಮನುಷ್ಯಾ ಮನ್ಯಂತೇ ಯದ್ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಯಾ ಸರ್ವಂ ಭವಿಷ್ಯಾಮ ಇತಿ। .... ಏತಸ್ಮಿನ್ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮದರ್ಶನೇ ಅವಸ್ಥಿತಃ ವಾಮದೇವಾಖ್ಯೋ ಋಷಿಃ ಮಂತ್ರಾನ್ ದದರ್ಶ "ಅಹಂ ಮನುರಭವಂ ಸೂರ್ಯಶ್ಚ" ಇತ್ಯಾದೀನ್ ।....ಇತ್ಯಾದಿನಾ ಸರ್ವಭಾವಾಪತ್ತಿಂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಫಲಂ ಪರಾಮೃಶತಿ – ಬೃ. ೧. ೪ ೧೦.)

೧೮೧. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. "ಯೇನಾಶ್ರುತಂ ಶ್ರುತಂ ಭವತ್ಯಮತಂ ಮತಂ ಅವಿಜ್ಞಾತಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ – ಯಾವುದರಿಂದ ಕೇಳದೆ ಇದ್ದುದು ಕೇಳಿದಂತಾಗುವುದೋ, ತರ್ಕಮಾಡದಿದ್ದುದು ತರ್ಕಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದೋ, ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದಾಗುವುದೋ" (ಛಾಂ. ೬. ೧. ೩.), "ಆತ್ಮನಿ ಖಲ್ವರೇ ದೃಷ್ಟೇ ಶ್ರುತೇ ಮತೇ ವಿಜ್ಞಾತೇ ಇದಂ ಸರ್ವಂ ವಿದಿತಂ – ಎಲೆ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ, ಶ್ರವಣಮಾಡಿದರೆ, ತರ್ಕಮಾಡಿದರೆ, ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದು" (ಬೃ. ೪. ೫. ೬.), "ಕಸ್ಮಿನ್ನು ಭಗವೋ ವಿಜ್ಞಾತೇ ಸರ್ವಮಿದಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಭವತಿ ? – ಪೂಜ್ಯನೇ, ಯಾವುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ?" (ಮುಂ. ೧. ೧. ೩.) ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತಿ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತು ಸಮೂಹವೂ

ವಿಜ್ಞೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೆಂದಾದರೆ ಆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಹಾನಿಯಾಗು ವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಒಂದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾ ಗುವುದೆಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಈ ಅವ್ಯತಿರೇಕ ವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತು ಸಮೂಹವೂ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಏವಂ ರೂಪಾ ಪ್ರತಿ ವೇದಾಂತಂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ವಿಜ್ಞಾಯತೇ। ತಸ್ಯಾಃ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಯಾಃ ಏವಂ ಅಹಾನಿಃ ಅನುಪರೋಧಃ ಸ್ಯಾತ್ ಯದಿ ಅವ್ಯತಿರೇಕಃ ಕೃತ್ಸ್ನಸ್ಯ ವಸ್ತುಜಾತಸ್ಯ ವಿಜ್ಞೇಯಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸ್ಯಾತ್। ವ್ಯತಿರೇಕೇ ಹಿ ಸತಿ ಏಕವಿಜ್ಞಾನೇನ ಸರ್ವಂ ವಿಜ್ಞಾಯತೇ ಇತೀಯಂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಹೀಯೇತ। ಸ ಚ ಅವ್ಯತಿರೇಕಃ ಏವಂ ಉಪಪದ್ಯತೇ ಯದಿ ಕೃತ್ಸ್ನಂ ವಸ್ತುಜಾತಂ ಏಕಸ್ಮಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಉತ್ಪದ್ಯೇತ।– ಸೂ. ೨. ೩. ೬.) ಎಂದರೆ, ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತ ವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ನ ಚ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಹಾನ್ಯಾ ವೇದಸ್ಯ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಯುಕ್ತಂ ಕರ್ತುಂ – ಸೂ. ೨. ೩. ೬.) ಸೃಷ್ಟಿ ಶ್ರುತಿಗಳಾವುವನ್ನೂ ಕೈಬಿಡದೆ ನಾಮರೂಪ ಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವು ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಯೆಂದೂ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವದಿಂದ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ತತ್ತ್ವವರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೂ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ; ಆಮೇಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ. ಆದರೆ ನಾಮ ರೂಪಗಳನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದರೆ, ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೋ, ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೆಂದೋ ಹೇಳಿದ ನಾಸ್ತಿಕರ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.** ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಗಳನ್ನು ಅಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿ. ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಸಂತತ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದಿಂದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿ ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಸರ್ವಾತ್ಮ ಭಾವವುಂಟಾಗಲಿ.

ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವ

೧೮೨. ಈ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವು ತೈತ್ತಿರೀಯದಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲೂ, ಇತರರಲ್ಲೂ, ಆದಿತ್ಯ ನಲ್ಲೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಎಂಬ ಅರಿವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರು ಪಡೆಯು ತ್ತಿರುವ ಭೋಗಗಳೂ ಇವನವೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇವನು ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ನಿತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ದಿಂದಲೇ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. (ತೈ. ೨. ೯. ೨.) ಸರ್ವವೂ ತಾನೇ ಆಗಿ ಸರ್ವಾತ್ಮ ಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯಹೇಳುತ್ತಾ ಆನಂದವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. (ತೈ. ೩. ೧೦. ೭.) "ಆಹಾ! ಅನ್ನವೂ ನಾನೇ, ಅದನ್ನು ತಿನ್ನುವವನೂ ನಾನೇ, ಯಾರು ಯಾವ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಈಶ್ವರನೂ ನಾನೇ" ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ನವು ತಾನೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಬೇರೆ ಯವರು ತನ್ನನ್ನು ತಿಂದುಬಿಡುವರಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಹೆದರಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ! ಏಕೆಂದರೆ ತಿನ್ನುವವನೂ ತಾನೇ ಅಲ್ಲವೆ?! ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವ ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂಬ ಅರಿವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಹೀಗೆ ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ನಿಗ್ರಹಿಸಿ, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ, ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಕರಣಗಳನ್ನು ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸಿರುವ ತಪಸ್ವಿಯು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ದೇವತೆ ಗಳಿಗೂ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ತಾನೇ ಎಂದೂ, ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ದೊರಕ ಬೇಕಾದ ಅಮೃತತ್ವವೂ ತನ್ನ ಅಧೀನವೆಂದೂ, ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಈ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ತಾನು ಈಶ್ವರರೂಪದಿಂದ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನೆಂದೂ, ತನ್ನ ಜ್ಯೋತಿಯು ಸೂರ್ಯಜ್ಯೋತಿಯಂತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರುವು ದೆಂದೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದವನಾಗಿ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆ. (ತೈ. ೩. ೧೦. ೮-೯.)

ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಮಾಯೆ, ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ

ಮಾಯೆ

ಮಾಯೆ ಎಂದರೇನು?

೧೮೩. ಭಗವಂತನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಇದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ತಾನು ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವನ್ನೂ, ಆಮೇಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸನಕ ಸನಂದನಾದಿಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ ರೂಪವಾದ ನಿವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟನು. ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳ ಧರ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಆ ಭಗವಂತನು ಜ್ಞಾನ, ಐಶ್ವರ್ಯ, ಶಕ್ತಿ, ಬಲ, ವೀರ್ಯ, ತೇಜಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು; ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅವನ ಐಶ್ವರ್ಯ; ಯಾವುದು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಅವನ ಶಕ್ತಿ – ಇದೇ ಮಾಯೆ; ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಕಾಪಾಡುವುದು ಅವನ ಬಲ; ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದರೂ ಮಾರ್ಪಡದೆಯೇ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಅವನ ವೀರ್ಯ; ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜಯಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅವನ ತೇಜಸ್ಸು. (ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ಅವತರಣಿಕೆ) ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಡೆತನ, ಧರ್ಮ, ಕೀರ್ತಿ, ಸಂಪತ್ತು, ವೈರಾಗ್ಯ, ಮೋಕ್ಷ – ಎಂಬ ಆರು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಭಗವಂತನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ. ೩. ೩೭.) ಇವನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಸವೆದು ಹೋಗುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದಲ್ಲ. ಇವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಆಳುವ ಈಶ್ವರನು. ಯಾವ ವೈಷ್ಣವ ಮಾಯೆಯ ವಶದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಇದ್ದು ಅದರಿಂದ ಮೋಹಗೊಂಡು ಅವನನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಹೋಗುವುದೋ, ಆ ಮಾಯೆಯು ಅವನ ವಶದಲ್ಲಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಖಿಲವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಈ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವದವನಾದರೂ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಲೋಕಾನುಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಅವತಾರವನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹುದೊಂದು ಕೃಷ್ಣಾವತಾರ. ಭಗವಂತನಾದ ಕೃಷ್ಣನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ,

ಇವನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ಇವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಯಾರು ಇವನನ್ನು ಅರಿಯು ವರೋ ಅವರು ಈ ಮಾಯೆಯ ಮೋಹದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅಪಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರಾದ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ದುರತ್ಯಯವಾದ ಇವನ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಕ್ತರಾಗಲಾರರು. ಆದರೆ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಪರಿ ತ್ಯಜಿಸಿ ಯಾರು ಮಾಯಾವಿಯಾದ ಇವನನ್ನೇ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಹೊಂದು ವರೋ ಅವರು ಇವನ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಬಲ್ಲರು.

ಮಾಯೆಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ

೧೮೪. ಭಗವಂತನ ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಅವ್ಯಕ್ತ, ಅವ್ಯಾಕೃತ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ, ಆಕಾಶ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಿಂದಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಶ್ರುತಿಯು "ಮಾಯಾಂ ತು ಪ್ರಕೃತಿಂ ವಿದ್ಯಾಂ ಮಾಯಿನಂ ತು ಮಹೇಶ್ವರಂ – ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮಹೇಶ್ವರ ನನ್ನು ಮಾಯಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು" (೪. ೧೦.) ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ದ್ವಿರೂಪವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳು, ಸಮಷ್ಟಿ ತತ್ತ್ವದ ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರಗಳು – ಈ ಎಂಟು ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ **ಅವಿದ್ಯಾ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ (ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ) ಅವ್ಯಕ್ತ ವನ್ನೇ, ವಿಷವು ಬೆರೆತಿರುವ ಅನ್ನವನ್ನು ವಿಷನೆಂದೇ ಕರೆಯುವಂತೆ, ಅಹಂಕಾರನೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕರೆದಿದೆ. (ಗೀ. ೭. ೪.) ಇದೇ ಕಾರಣ ಕ್ಕಾಗಿ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ, ಸ್ವಭಾವ – ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.** (ಗೀ. ೫. ೧೪, ೮. ೨೦, ೯. ೮, ೯. ೧೦, ೧೩. ೨೧, ೧೩. ೨೩, ೧೩. ೩೪) ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಇದನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಇಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ನಂತರ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಎಚ್ಚರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಹೊರಬರುತ್ತವೆ. (ಗೀ. ೮. ೧೮) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದು ಭೂತಗ್ರಾಮದ ಬೀಜವೂ ಹೌದು. ಇವಿಷ್ಟೂ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮೊದಲನೆಯ ರೂಪದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಪರ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕೀಳ್ಮಟ್ಟದ ಪ್ರಕೃತಿ – ಇದು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೀಳ್ಮಟ್ಟದ್ದು. ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್ಸು, ತಮಸ್ಸು ಎಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ (ಎಂದರೆ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ) ಇದನ್ನು ಭಗವಂತನು "ಮಮ ಮಾಯಾ – ನನ್ನ ಮಾಯೆ" (ಗೀ. ೭. ೧೪.) ಎಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವೂ, ಸರ್ವಭೂತಯೋನಿಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತು, ಬ್ರಹ್ಮ – ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. (ಮಮ ಸ್ವರೂಪ

ಭೂತಾ ಮದೀಯಾ ಮಾಯಾ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕಾ ಪ್ರಕೃತಿಃ ಯೋನಿಃ ಸರ್ವಭೂತಾನಾಂ ಕಾರಣಂ। ಸರ್ವಕಾರ್ಯೇಭ್ಯೋ ಮಹತ್ತ್ವಾತ್ ಭರಣಾಚ್ಚ ಸ್ವವಿಕಾರಾಣಾಂ 'ಮಹತ್', 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಇತಿ ಯೋನಿರೇವ ವಿಶಿಷ್ಯತೇ। – ಗೀ. ೧೪. ೩.) ಆದ್ದರಿಂದ **ಅವಿದ್ಯಾಲಕ್ಷಣವಾದ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಯುಕ್ತವಾದ (ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಎಂದರ್ಥ, ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ವೆಂದಲ್ಲ) ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಭಗವಂತನ ಸ್ವಭಾವವೇ.** (ಗೀ. ೫. ೧೪.) ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯದು ಜೀವವಾಗಿರುವ, ಎಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಾಧಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪರಪ್ರಕೃತಿ, ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಪ್ರಕೃತಿ.

೧೮೫. ಈ ದ್ವಿರೂಪವಾದ ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ, ಈಶ್ವರನಾದ ಭಗವಂತನು ಸಕಲ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣನು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಇವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರಣಾಂತರವು ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೭. ೪-೭) ಈಶ್ವರನು ಯಾವಾಗಲೂ ಈಶ್ವರನಾಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಗಳು ನಿತ್ಯವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೇ ಈಶ್ವರನ ಈಶ್ವರತ್ವವು. (ನಿತ್ಯೇಶ್ವರತ್ವಾತ್ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ತತ್ಪ್ರಕೃತ್ಯೋರಪಿ ಯುಕ್ತಂ ನಿತ್ಯತ್ವೇನ ಭವಿತುಂ। ಪ್ರಕೃತಿ ದ್ವಯವತ್ತ್ವಮೇವ ಹಿ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಈಶ್ವರತ್ವಂ – ಗೀ. ೧೩. ೧೯.) ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಗುಣತ್ರಯ ರೂಪವಾದ ಈಶ್ವರನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ. (ಪ್ರಕೃತಿಃ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ವಿಕಾರಕಾರಣಶಕ್ತಿಃ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕಾ ಮಾಯಾ – ಗೀ. ೧೩. ೧೯.) ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳವರೆಗಿನ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೇ ವಿಕಾರಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಸುಖ ದುಃಖ ಮೋಹ ರೂಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಯಾವುವು ಈ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಆಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವುವೋ ಅವೇ ಗುಣಗಳು. ಎಂದರೆ ಗುಣಗಳೇ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಶರೀರಾದಿ ವಿಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಸುಖ ದುಃಖ ಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಗುಣಗಳು – ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳೇ. ಈ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂಬ ಭೋಗ್ಯಗಳನ್ನು ದೇಹಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಿಸು ವವನು ಪುರುಷನು. ಇಲ್ಲಿ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗಾಗಲಿ ಪುರುಷನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪುರುಷನಾದವನು ತಾನು ದೇಹಾದಿ ಗಳೆಂದೂ, ಸುಖದುಃಖಗಳು ಭೋಗ್ಯಗಳೆಂದೂ (ಎಂದರೆ ಅನುಭವಿಸತಕ್ಕವು ಗಳೆಂದೂ), ತಾನು ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂದೂ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸಂಸಾರ. (ಗೀ. ೧೩. ೨೦.) ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಈ ಸಂಸಾರವನ್ನು ವೃಕ್ಷರೂಪಕದಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಸನಾತನವಾದ ವೃಕ್ಷವು ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂಬ ಬೇರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಅಪರ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಇದರ ಕೊಂಬೆಗಳು. ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ದೊಡ್ಡದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಹು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸಂಸಾರ ವೃಕ್ಷದ ಬೇರು – ಅದರ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. ಈ ಸಮೂಲವಾದ ಸಂಸಾರವೃಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನರಿತವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು. ಈ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಜೀವನು ಕರ್ಮವೆಂಬ ನೀರನ್ನೆರೆಯುವುದರಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೆಂಬ ಸಿಡಿಬೇರುಗಳು ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ; ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಹೂಗಳೂ, ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂಬ ಹಣ್ಣುಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. (ಗೀ. ೧೫. ೧-೨, ಕ. ೨. ೩. ೧.)

ಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯ

೧೮೬. ಭಗವಂತನ ಈ ಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಹಲವಾರು ಕಡೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಭಗವಂತನ ಅವತಾರಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಭಗವತ್ಪಾದರು "ನಿತ್ಯನಾದ ಈಶ್ವರನಾಗಿರುವ ನಿನಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ಜನ್ಮಗಳು ಹೇಗುಂಟಾಗುತ್ತವೆ ? – ಕಥಂ ತರ್ಹಿ ತವ ನಿತ್ಯೇಶ್ವರಸ್ಯ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾಭಾವೇಽಪಿ ಜನ್ಮ ಇತಿ ?" (ಗೀ. ೪. ೫.) ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. **ಈಶ್ವರನು ಯಾವಾಗಲೂ ಈಶ್ವರನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತನ ಪ್ರಕೃತಿಗಳೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಯುಕ್ತ.** ಏಕೆಂದರೆ ಪರಾಪರ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಈಶ್ವರನ ಈಶ್ವರತ್ವವು ? (ನಿತ್ಯೇಶ್ವರತ್ವಾತ್ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ತತ್ಪ್ರಕೃತ್ಯೋರಪಿ ಯುಕ್ತಂ ನಿತ್ಯತ್ವೇನ ಭವಿತುಂ ಪ್ರಕೃತಿದ್ವಯವತ್ತ್ವಮೇವ ಹಿ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಈಶ್ವರತ್ವಂ – ಗೀ. ೧೩. ೧೯.) ಈ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಇರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇನು ? (ಕಿಮು ವಕ್ತವ್ಯಂ ತಸ್ಯ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿ ಸಂಹೃತಿವಿಷಯಂ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಂ ಭವತಿ ಇತಿ ? – ಸೂ. ೧. ೧. ೫.) ಇನ್ನು ಸಂಸಾರವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯವೂ, ದೊಡ್ಡದೂ, ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಆಗಿದೆ. (ನಿತ್ಯತ್ವಾತ್ ಮಹತ್ವಾಚ್ಚ ಊರ್ಧ್ವಮುಚ್ಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಮತ್ – ಗೀ. ೧೫. ೧.) ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಯೋಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

೧೮೭. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬಹುದೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರಾಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವೂ, ಜಡವೂ ಆದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಸೂ. ೧. ೩. ೧೧.) **ಈ ತತ್ತ್ವವು ಅಕ್ಷರ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಇದು ಅ – ಕ್ಷರ, ನಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು; ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯವೂ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಗಿದೆ.** ಪೃಥಿವಿಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಆಕಾಶದವರೆಗಿನ ಕಾರ್ಯಸಮೂಹವನ್ನು ಧರಿಸಿರುವುದೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ನಚೇಯಂ ಅಂಬರಾಂತಧೃತಿಃ ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽನ್ಯತ್ರ ಸಂಭವತಿ। ತಸ್ಮಾತ್ 'ನ ಕ್ಷರತಿ', 'ಅಶ್ನುತೇ' ಚ ಇತಿ ನಿತ್ಯತ್ವ ವ್ಯಾಪಿತ್ವಾಭ್ಯಾಂ ಅಕ್ಷರಂ ಪರಮೇವ ಬ್ರಹ್ಮ – ಸೂ. ೧. ೩. ೧೦.) ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ದೇವಾದಿಗಳಿಗೆ ಶರೀರವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ "ಗೊತ್ತಾದ ಆಕೃತಿಯುಳ್ಳ ದೇವಾದಿ ಜಗತ್ತು ವೇದಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದಲೇ ವೇದಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಸೂ. ೧. ೩ ೨೯.) ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ಎಚ್ಚರ ವ್ಯವಹಾರವು ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಮುಂದುವರಿಯುವಂತೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪದ ನಂತರ ಇನ್ನೊಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲೂ ವೇದಶಬ್ದವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಲಯವಾಗುವಾಗಲೂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ; ನಾಶವಾಗದಿರುವ ಆ ಶಕ್ತಿಮೂಲದಿಂದಲೇ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಮಾಯೆಯಿಂದ ವೇದಗಳೂ, ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿವೆಯೋ ಅದು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೧. ೩. ೩೦.)

ಈಶ್ವರಮಾಯೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಗಳಿಲ್ಲ

೧೮೮. ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ವ್ಯಾಪಿತ್ವ, ನಿತ್ಯತ್ವ, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ, ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ. (ತಸ್ಯ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ಕಾರಣಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವ್ಯಾಪಿತ್ವಂ ನಿತ್ಯತ್ವಂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಂ ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವಂ ಇತ್ಯೇವಂ ಜಾತೀಯಕಾ ಧರ್ಮಾ ಉಕ್ತಾಃ – ಸೂ. ೧. ೨. ಸಂಬಂಧ ಭಾಷ್ಯ.) ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ

ಸಂಕಲ್ಪತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. "ಸತ್ಯಕಾಮಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಃ – (ಆತ್ಮನು) ಸತ್ಯಕಾಮನು, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು" (ಛಾಂ. ೮. ೭. ೧.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಶ್ರುತಿ ಇದನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣವೆಂದೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವನ ಆತ್ಮವು ಆಕಾಶದಂತೆ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಸರ್ವಗತತ್ವವೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. (ಸತ್ಯ ಸಂಕಲ್ಪತ್ವಂ ಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರೇಷು ಅಪ್ರತಿಬದ್ಧ ಶಕ್ತಿತ್ವಾತ್ ಪರಮಾತ್ಮನ ಏವ ಅವಕಲ್ಪತೇ – ಸೂ. ೧. ೨. ೨.) ಇಂಥ ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಬಂಧವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. (ನ ಚ ಆತ್ಮನಃ ಶಕ್ತಿಪ್ರತಿಬಂಧಃ ಸಂಭವತಿ, ಅವಿಕ್ರಿಯತ್ವಾತ್ – ಸೂ. ೨. ೩. ೩೨.) ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಬಂಧವಾಗಲಿ, ಶಕ್ತಿಪ್ರತಿಬಂಧವಾಗಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. (ನ ಚ ತಸ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಶಕ್ತಿಪ್ರತಿಬಂಧೋ ವಾ ಕ್ವಚಿದಪಿ ಅಸ್ತಿ, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾತ್ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಾಚ್ಚ – ಸೂ ೨. ೧. ೨೨.) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶರೀರಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ದಿರುವಾಗ ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧವಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ (ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೂ) ಈ ಶಂಕೆಯು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಜೀವರುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಬಹುದೇ ವಿನಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಶ್ರುತಿಯು "ನ ತಸ್ಯ ಕಾರ್ಯಂ ಕರಣಂ ಚ ವಿದ್ಯತೇ ನ ತತ್ಸಮಶ್ಚಾಭ್ಯಧಿಕಶ್ಚ ದೃಶ್ಯತೇ। ಪರಾಸ್ಯ ಶಕ್ತಿರ್ವಿವಿಧೈವ ಶ್ರೂಯತೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕೀ ಜ್ಞಾನ ಬಲಕ್ರಿಯಾ ಚ – ಆತನಿಗೆ ಕಾರ್ಯವೂ, ಕರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಮನೂ, ಅಧಿಕನೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಈತನ ಪರಶಕ್ತಿಯು ವಿವಿಧವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ ಆಗಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ." (೬. ೮.) ಎಂದೂ, "ಸ ವೇತ್ತಿ ವೇದ್ಯಂ ನ ಚ ತಸ್ಯಾಸ್ತಿ ವೇತ್ತಾ – ಆತನು ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆತನನ್ನು ಅರಿಯುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ" (೩. ೧೯.) ಎಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೧. ೧. ೫.) ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನು ನಿರುಪಾಖ್ಯನೂ, ನಿರ್ವಿಶೇಷನೂ, ಏಕನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ನಿತ್ಯವೂ, ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಈಶ್ವರನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ನಿತ್ಯ ನಿರತಿಶಯ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತ್ಯುಪಾಧಿರಾತ್ಮಾ ಅಂತರ್ಯಾಮೀ ಈಶ್ವರ ಉಚ್ಯತೇ – ಬೃ. ೩. ೮. ೧೨.) ಹೀಗೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ನಿತ್ಯವಾದ ಮಾಯೆಯು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದೆಯೆಂಬ ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಇದು ಇರುವುದು ಜೀವರುಗಳಿಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜೀವನನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾಯೆಯು ಇಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಆವರಣವು ಜೀವರಿಗೆ ಇಷ್ಟು

ಪ್ರಬಲವಾದ ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಯಾವ ಭಾವಗಳು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅವರವರ ಕರ್ಮವಶದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿವೆಯೋ ಅವು ಇವನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇವನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳಿದ್ದಾರೆ. (ಯದ್ಯಪಿ ತೇ ಮತ್ತೋ ಜಾಯಂತೇ ತಥಾಪಿ ನ ತ್ವಹಂ ತದ್ವಶಃ ಯಥಾ ಸಂಸಾರಿಣಃ). ಅವುಗಳಿಂದ ಮೋಹಿತರಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ವಾಸುದೇವನನ್ನು ಅರಿಯದಿರುತ್ತಾರೆ. (ಸರ್ವಮಿದಂ ಪ್ರಾಣಿಜಾತಂ ಜಗತ್ ಮೋಹಿತಂ ನಾಭಿಜಾನಾತಿ ಮಾಂ ಗುಣೇಭ್ಯಃ ಪರಂ ಅವ್ಯಯಂ ಜನ್ಮಾದಿ ಸರ್ವಭಾವ ವಿಕಾರವರ್ಜಿತಂ) ಅವನ ಈ ಗುಣಮಯವಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟುವುದು ಕಷ್ಟ. (ಗೀ. ೭. ೧೧-೧೪.)

ಮಾಯೆಯು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಆವರಣವಲ್ಲ

೧೮೯. ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ ಈಶ್ವರ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳೂ ಮೋಹಗೊಂಡು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಹೋಗಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸರ್ವಭೂತ ಮೋಹಿನಿಯಾದ ಈ ಮಾಯೆಯು ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಮೋಹಗೊಳಿಸುವುದೇನು ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾವಿನ ವಿಷವು ಹಾವಿಗೇ ಹಾನಿಯಲ್ಲದಂತೆ, ಅವನ ಮಾಯೆಯು ಅವನನ್ನೇ ಮೋಹಗೊಳಿಸಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಗವಂತನು "ಈ ಯೋಗಮಾಯೆಯು ನನ್ನದಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯಾವಿಯಾದ ಈಶ್ವರನಾದ ನನ್ನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅದು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ನಾಸೌ ಯೋಗಮಾಯಾ ಮದೀಯಾ ಸತೀ ಮಮ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಮಾಯಾವಿನಃ ಜ್ಞಾನಂ ಪ್ರತಿಬಧ್ನಾತಿ – ಗೀ. ೭. ೨೪.) ಆದರೆ ಜನರಿಗೆ ಮಾಯಾ ಕಾರ್ಯಗಳು (ವಿಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಗುಣಗಳು) ಭಗವಂತನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡಾಗ ಅವು ಅವರನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸಿ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ ಆದ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುತ್ತವೆ. (ಯಯಾ ಯೋಗಮಾಯಯಾ ಸಮಾವೃತಂ ಮಾಂ ಲೋಕಃ ನ ಅಭಿಜಾನಾತಿ – ಗೀ. ೭. ೨೪.) ಹೀಗೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದೆಂಬ ಜೀವನ ಧರ್ಮವೇ ಅವಿದ್ಯೆ. (ಅವಿದ್ಯಯೈವ ಸ್ವಕೀಯ ಧರ್ಮಭೂತಯಾ ವಿಷಯವಿಷಯ್ಯವಿವೇಕಲಕ್ಷಣಯಾ – ಗೀ. ೧೪. ೬) ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಡ್ಡಿಯೆಂದರೆ ಇದೊಂದೇ, ಇನ್ನಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. (ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತಿಬಂಧಮಾತ್ರೋ ಹಿ ಮೋಕ್ಷೋ ನಾನ್ಯ ಪ್ರತಿಬಂಧಃ – ಮುಂ. ೩. ೨. ೮.) ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವರು "ಮಾಯೆಯು ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಬೇಕಾದ್ದೇ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರು "ನಾಸೌ ಯೋಗಮಾಯಾ ಜ್ಞಾನಂ ಪ್ರತಿಬಧ್ನಾತಿ" ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿರಲಾರರು. ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಭಗವಂತನು ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದರಿಂದ ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗರ

ಬೇಕೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರೇನಾದರೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗಿಂತ ಮೂರ್ಖರು ಬೇರೊಬ್ಬರಿಲ್ಲ. (ಯಾ ವಾಸುದೇವೇ ಅನೀಶ್ವರಾಸ ಇಜ್ಞಾಶಂಕಾ ಮೂರ್ಖಾಣಾಂ – ಗೀ. ೪. ೪.) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಮಾಯೆಯು ಜೀವನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೇ ಅಲ್ಲ; ತನಗೆ ಸೇರಿದ್ದೇ ಅಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತಾನು ಕಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಕಳೆಯಬೇಕಾದ್ದು ಏಕೆ? ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೀರೋ ಅದೇ ನಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಯಾ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಃ ಅಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ ತದೇವ ಚ ನೋ ಬ್ರಹ್ಮ – ಸೂ. ೨. ೩. ೯.) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಯೆಯು ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಬಾಧಿತ ವಾದಂತೆ! ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯ ವೆಂದೂ ಹೇಳಬಾರದು. ಶಂಕೆ: "ಸೋಽಕಾಮಯತ ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ– ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು ಎಂದವನು ಕಾಮಿಸಿದನು" (ತೈ. ೨. ೬. ೪.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲವೆ? ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಅವನು ಕಾಮಿಸಿ, ಹುಟ್ಟಿ ಬಹುವಾಗುವುದರಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಅವರ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿದೆಯೋ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅವನ ಮಾಯೆಯು ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೇ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅವನ ಮಾಯೆಯು ಆವರಣ ವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಸಮಾಧಾನ: ಕಾಮಗಳು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತೊಡಗಿಸುವಂತೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಈಶ್ವರನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಯೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನು ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಾದರೋ ಕಾಮಗಳು ಅವುಗಳ ಆತ್ಮರೂಪಗಳಲ್ಲದ (ಎಂದರೆ ಜೀವರುಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ) ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಬಹುವಾದದ್ದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬಹುವಾದಂತಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆಂದರೆ, ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆ ಇರುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಬಹುವಾದನು. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದ ನಾಮರೂಪಗಳು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಡದೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರದೆಯೇ, ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಕೃತ ವಾದುವು. (೮೪) ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ವೀರ್ಯ. (ತೈ. ೨. ೬. ೩.)

ಮಾಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ

೧೯೦. ಈಶ್ವರ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಈ ನಾಮರೂಪ ಪ್ರಪಂಚದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ವೆಂದರೆ ಅದರ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ. ಅದು ಸತ್ತೋ ಅಸತ್ತೋ, ವ್ಯಕ್ತವೋ

ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲವೋ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೋ ಅಭಿನ್ನವೋ, ಸಾಕಾರವೋ ನಿರಾಕಾರವೋ, ಜಡವೋ ಚೇತನವೋ, ಸ್ವತಂತ್ರವೋ ಪರತಂತ್ರವೋ, ನಿತ್ಯವೋ ಅನಿತ್ಯವೋ – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯರೂಪದಿಂದ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗದಿರುವುದನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತೋ ಅಸತ್ತೋ ಹೇಳಲಾಗದ್ದು ಅಥವಾ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸತ್ತಾಗಿಯೂ, ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಸತ್ತಿನಂತೆ ತೋರುವುದಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೇರ್ಥ. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಮರೂಪ ಗಳಿಗೆ ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತೇ. ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ವಿಕಾರಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರ ಗಳು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಸತ್ತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ; ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳೆಂದು ಎರಡು ಸತ್ತುಗಳು ಇರಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅಸತ್ತೇ. (೪೨.) ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ: **ನಾಮರೂಪಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಸತ್ತಾದರೂ ಕಾರ್ಯ ವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ನಂತರ ಅದು ಅಸತ್ತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಸಮಾಧಾನ: ಆಗಲೂ ಹೇಳಬಾರದು. ಕಾರ್ಯವಿರುವಾಗ (ಉಪಾದಾನ) ಕಾರಣವು ಲಯವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲೇಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾರಣವು ಲಯವಾದರೆ, ಕಾರ್ಯವಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.** ಆದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಲಯವಾದರೂ ಕಾರಣವು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವುದು ಯುಕ್ತವೇ. ಇದು ಮಣ್ಣು, ಗಡಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಗಡಿಗೆಯು ಇರು ವಾಗಲೂ ಮಣ್ಣಿರುತ್ತದೆ, ನಾಶವಾದಾಗಲೂ ಮಣ್ಣಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಮಣ್ಣಿಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ ಗಡಿಗೆಯು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. (ನ ಹಿ ಕಾರ್ಯೇ ಧ್ರಿಯಮಾಣೇ ಕಾರಣಸ್ಯ ಅಪ್ಯಯೋಯುಕ್ತಃ। ಕಾರಣಾಪ್ಯಯೇ ಕಾರ್ಯಸ್ಯ ಅವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತೇಃ। ಕಾರ್ಯಾಪ್ಯಯೇ ತು ಕಾರಣಸ್ಯ ಅವಸ್ಥಾನಂ ಯುಕ್ತಂ – ಸೂ. ೨. ೩. ೧೪.) ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ **ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡವಾದ ನಂತರವೂ ಅವು ಅಸತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅವು ಸತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇನು? ಕಾರ್ಯಾಕಾರವೂ ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ್ದು ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.** (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬಹುದು.

೧೯೧. ಇದೇ ರೀತಿ ಅವು ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ, ಕಾರ್ಯರೂಪ ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿವೆ. ವಿಕಾರಗಳನ್ನು

ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ, ಉಪೇಕ್ಷಿಸದಿದ್ದರೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜೀವರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇತುವೂ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಂಸಾರಹೇತುವೂ ಆಗಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಾಕಾರವೂ, ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರಾಕಾರವೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕಾರ ನಿರಾಕಾರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿವೆ. ಸಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ, ನಿರಾಕಾರವಾಗಿ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಆಗಿವೆ. ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚೇತನವೂ, ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜಡವೂ ಆಗಿದ್ದು ಜಡಾಜಡ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿವೆ. ಮೂರ್ಖರ ತೋರಿಕೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ "ಭೀಷಾಸ್ಮಾದ್ವಾತಃ ಪವತೇ – ಈತನ ಭಯದಿಂದ ವಾಯುವು ಬೀಸುತ್ತಾನೆ" (ತೈ ೨. ೭. ೧.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನವಾಗಿಯೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿವೆ. ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ, ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಸಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿವೆ. ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ವಿಕಾರಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯವಾದರೂ ಈಶ್ವರಮಾಯೆಯೆಂಬ (ಉಪಾದಾನ) ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ. ಮಂಜು ನೀರಾಗಿ, ನೀರು ಆವಿಯಾಗಿ, ಆವಿಯು ಪುನಃ ಮಂಜಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಶೇಷವು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವಂತೆ ವಿಕಾರಗಳು ಈಶ್ವರ ನಿಯಮಾನುಸಾರ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಕೊನೆಗೊಮ್ಮೆ ಲಯವಾದರೂ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಈಶ್ವರಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿವೆ.

೧೯೨. ಮಾಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ. ವ್ಯಾಕರಣಗೊಂಡಿರುವ ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅಸತ್ತಾಗಿಯೂ, ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೂ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ, ಜೀವರ ಬಂಧಹೇತುವಾಗಿಯೂ, ಸಾಕಾರವಾಗಿಯೂ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿಯೂ, ಜಡವಾಗಿಯೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಇಂದ್ರಿಯವೇದ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಎಂದರೆ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಇವೆ, ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಆಕ್ಷೇಪ : ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಯಾರೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಗಿವೆ ? ಸಮಾಧಾನ : ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ; ಎಂದರೆ ಚೇತನವೂ, ನಿತ್ಯವೂ, ನಿರಾಕಾರವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲದೆ ಇವೆ. ಆದರೆ ಜಡವಾಗಿಯೂ, ಸಾಕಾರವಾಗಿಯೂ, ಇಂದ್ರಿಯವೇದ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇವೆಯೆಂದು ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳು ಭಾವಿಸುವ ನಾಮರೂಪ

ಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥವೆಲ್ಲಾ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹಲವು ಬಾರಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ ಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವನ್ನೊಪ್ಪುವ ದೋಷ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆಯೆಂದೂ, ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕು. (ಬೃ. ೨. ೪. ೧೪, ೪. ೪. ೨೨.)

೧೯೩. ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳು ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂತೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೆಂಬುದಕ್ಕೂ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವೇನು? ಎಂದರೆ, ಮೊಲದ ಕೊಂಬು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಇವೆ. ಅವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿಯೂ, ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ನಾಮರೂಪಗಳು ಅರಿವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೇ ಆಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅವುಗಳು ಅರಿವಿಗೆ ನಿಲುಕುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೇ ಅರಿವಿಗೆ ನಿಲುಕಬಲ್ಲದು. (ಪ್ರಜ್ಞಾನವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಯೋಃ ನ ಕಶ್ಚಿತ್ ವಸ್ತುವಿಶೇಷೋ ಗೃಹ್ಯತೇ। ತಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರಜ್ಞಾನವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಅಭಾವೋ ಯುಕ್ತಸ್ತೇಷಾಂ — ಬೃ. ೨. ೪. ೭.) ಹೇಗೆಂದರೆ ಯಾರೂ ಸಹ ಉದ್ದವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಗಡಿಯಾರ ವನ್ನೋ, ಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಇಂಚುಪಟ್ಟಿಯನ್ನೋ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ನಿಲುಕುತ್ತಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಶಂಕೆ: ನಾಮರೂಪಗಳು ಅರಿವಿಗೆ ನಿಲುಕುವುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಅರಿವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳ ಬೇಕು? ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅನೃತವೆಂದು ತಿಳಿದಿದೆ ಯಲ್ಲ? ಉತ್ತರ: ಯಾವನಿಗೋ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಸ್ಥಾನದೋಷದಿಂದಲೋ, ದೃಷ್ಟಿ ದೋಷದಿಂದಲೋ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣುವುದೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಂದಲೂ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಲ ಇದನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗ ಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಧದಿಂದಲೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ನಂತರ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಮ ರೂಪಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ; ಅವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ; ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಶುಕ್ತಿರಜತ ದಂತೆ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಮಾಯೆಯೂ ಅನನ್ಯ

೧೯೪. ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಮಿತ್ತವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಮಾಯೆಯೂ ಅನನ್ಯ ಹೇಗಾದಾವು ? ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯಾದ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವು ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ, ಶಕ್ತಿಯು ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ. (ಕಾರಣಸ್ಯ ಆತ್ಮಭೂತಾ ಶಕ್ತಿಃ ಶಕ್ತೇಶ್ಚ ಆತ್ಮಭೂತಂ ಕಾರ್ಯಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮) ಶಕ್ತಿಯು ಶಕ್ತನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವೂ ಹೌದು. ಶಕ್ತನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶಿಲ್ಪಿಯಿಂದ ಶಿಲ್ಪಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದು. ಶಿಲ್ಪಿಯ ಶಿಲ್ಪದಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಶಿಲ್ಪಿಯು ಮಾಡಿರುವ ಶಿಲ್ಪಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕಾದಾಗ ಅವನನ್ನೂ, ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೇವಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಶಕ್ತಿಯೂ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಯೂ ಅನನ್ಯವೇ. (ಸಾ ಶಕ್ತಿಃ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಅಹಂ । ಶಕ್ತಿ ಶಕ್ತಮತೋಃ ಅನನ್ಯತ್ವಾತ್ – ಗೀ. ೧೪. ೨೭) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿಯೂ, ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಾಗಿಯೂ ಎರಡೂ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ತಾವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.... ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವೇ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಪ್ರಕೃತಿಭಾವೇನ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃಭಾವೇನ ಚ ಉಭಯ ಸ್ವಭಾವಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಸ್ವಯಮೇವ ಆಚಾರ್ಯೇಣ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತತ್ವಾತ್....ಅಪ್ರಕೃತಿಃ ಅಧಿಷ್ಠಾತಾ ಕೇವಲಂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಂ ಈಶ್ವರಃ ಇತಿ ಏಷ ಪಕ್ಷಃ ವೇದಾಂತವಿಹಿತ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷತ್ವಾತ್ ಯತ್ನೇನ ಅತ್ರ ಪ್ರತಿಷಿಧ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೨. ಅಧಿ. ೭ ಸಂಬಂಧಭಾಷ್ಯ) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವತ್ಪಾದರು “ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ – ಮಮ ಸ್ವರೂಪಭೂತಾ ಮದೀಯಾ ಮಾಯಾ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕಾ ಪ್ರಕೃತಿಃ ಸರ್ವಭೂತಾನಾಂ ಕಾರಣಂ” (ಗೀ. ೧೪. ೩.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. **ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕಾದಾಗ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಉದಾಸೀನವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದ ಚೇತನವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ, ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಯನ್ನೂ ಮಾತಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದುಂಟು.**

೧೯೫. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿ ಇಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಬೇಕಾದಾಗ ಬೋಧೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ, ಮಾಯೆಯನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಆಗಂತುಕ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಮಾಯೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಕೇವಲ ವಾಚಾರಂಭಣ. ಅಷ್ಟೇ ಏನು ? ಮಾಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಅನನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವದ ಆಯಂತ್ರಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ (೩೯) ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಅಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ನಡುವೆ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಕಾರ್ಯವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಆಯಂತ್ರಣವು (ತಡೆಯೂ) ಇಲ್ಲ. ಮಾಯೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮಾಯೆಯು. ಇದು "ಅಸಂಭವಸ್ತು ಸತೋಽನುಪಪತ್ತೇಃ" (ಸೂ. ೨. ೩. ೯.) ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವು ಹೀಗಿದೆ: **ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಸನ್ಮಾತ್ರವು. ಅದಕ್ಕೆ ಸನ್ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಆದರೆ ಬೇರೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ) ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೀರೋ ಅದೇ ನಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ.** (ಸನ್ಮಾತ್ರಂ ಹಿ ಬ್ರಹ್ಮ। ನ ತಸ್ಯ ಸನ್ಮಾತ್ರಾದೇವ ಉತ್ಪತ್ತಿಃ ಸಂಭವತಿ।....ಮೂಲಪ್ರಕೃತ್ಯನಭ್ಯುಪಗಮೇ ಅನವಸ್ಥಾಪ್ರಸಂಗಾತ್। ಯಾ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಃ ಅಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ ತದೇವ ಚ ನೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಇತ್ಯವಿರೋಧಃ – ಸೂ. ೨. ೩. ೯.) ಇನ್ನು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಮಾಯೆಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಾದ್ದರಿಂದ (ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕಾಂ ವೈಷ್ಣವೀಂ ಸ್ವಾಂ ಮಾಯಾಂ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಂ ವಶೀಕೃತ್ಯ – ಗೀ. ಅವತರಣಿಕೆ), ಮಾಯೆಯು ಕೇವಲ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದ – ಎಂದರೆ "ಇದೆ" ಎಂಬುದರ ವಿನಾ ಬೇರಾವ ವರ್ಣನೆಗೂ ನಿಲುಕದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಯಿತು. ಶಕ್ತಿಶಕ್ತರಿಗೆ ಅನನ್ಯತ್ವವೆಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ನೇತಿನೇತ್ಯಾತ್ಮನನ್ನೇ ಅಲುಪ್ತ(ನಾಶವಾಗದಿರುವ) ಶಕ್ತಿಸ್ವಭಾವನೆಂದೇ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೧.) ಆಚಾರ್ಯಭಾಷ್ಯವು ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮಾಯಾಸಹಿತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈಶ್ವರನೆಂದೂ, ಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ, ಮಾಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದರೆ ಉಳಿಯುವುದು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯು ಆಗಂತುಕ ಧರ್ಮವೆಂದೂ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಪಂಡಿತಂಮನ್ಯರು ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೂ ಬದ್ಧನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಉಪಾಧಿ

ಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅವನೂ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕಾದುದು ಬಾಕಿ ಉಳಿದಿದೆಯಂತೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸನ್ಮಾತ್ರವೆಂಬುದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗಿ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಯೋಪೇತನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನೆಂದು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ತಿಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮ

೧೮೬. "ಪರವೆಂದೂ, ಅಪರವೆಂದೂ ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮಗಳೇನು ? ಹೌದು, ಎರಡು. ಈ ಓಂಕಾರವೇ ಪರವೂ ಅಪರವೂ ಆಗಿದೆ (ಪ್ರ. ೫. ೨.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಇದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ." (ಸೂ. ೪. ೩. ೧೪.) ; "ಅಪರ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕರಿಗೆ ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವೇ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವುಂಟಾಗಿ ಆ ಲೋಕವು ಪ್ರಲಯವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರಮಪದವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆ" (ಸೂ. ೪. ೩. ೧೦.) ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಡದೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯು ಆಗಂತುಕ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವವರನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತೀರಿ ? ಎಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವವರಿಗೆ ಇದೇ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಲು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. "ಎಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಪರವು; **ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು** ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ನಾಮರೂಪ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದಂತೆ ಎಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಅಪರವು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ." (ಯತ್ರ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ ನಾಮರೂಪಾದಿ ವಿಶೇಷಪ್ರತಿಷೇಧಾತ್, ಅಸ್ಥೂಲಾದಿಶಬ್ದೈಃ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದಿಶ್ಯತೇ ತತ್ಪರಂ। **ತದೇವ** ಯತ್ರ ನಾಮರೂಪಾದಿ ವಿಶೇಷೇಣ ಕೇನಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟಂ ಉಪಾಸನಾಯ ಉಪದಿಶ್ಯತೇ ತದಪರಂ। ನನ್ವೇಯಂ ಅದ್ವಿತೀಯ ಶ್ರುತಿರುಪರುಧ್ಯೇತ ? ನ। ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ ನಾಮರೂಪೋಪಾಧಿಕತಯಾ ಪರಿಹೃತತ್ವಾತ್ – ಸೂ. ೪. ೩. ೧೪.) ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದಿಷ್ಟು : ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ – ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವುಂಟಾದಾಗ ಅವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೇ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅಪರಬ್ರಹ್ಮ

ಲೋಕವಾದರೇನು ? ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ದೇವಾದಿಗಳೂ ಅಸುರರೇ ; ಅವರ ಲೋಕಗಳೂ ಅಸುರ್ಯವೇ. (ಅಸುರ್ಯಾಃ ಪರಮಾತ್ಮಭಾವಮದ್ವಯಮಪೇಕ್ಷ್ಯ ದೇವಾದಯೋಽಪ್ಯಸುರಾಃ । ತೇಷಾಂ ಚ ಸ್ವಭೂತಾ ಲೋಕಾ ಅಸುರ್ಯಾ ನಾಮ । – ಈ. ೩.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮ ಲೋಕವು ನಾಮರೂಪಗಳು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವ ಮುಕ್ತಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದ್ದೇ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅಪರ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ನಾಮರೂಪಗಳು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೇ ಅಲ್ಲ; ಆದರೆ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ, ನಾಮ ರೂಪಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಅವನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದೂ ಬರೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಈ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಹೊಣೆಯಲ್ಲ. "ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯು ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲವೆ ?" ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವೂ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಅನನ್ಯವೆಂದು (೩೯) ಅರಿಯದಿರುವವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡಲು ಶ್ರುತಿಯು ಆಡಬೇಕಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಉಪಾಧಿಯೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ವಿನಾ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಮುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯವೆಂದೂ, ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೇ ಇದೆಯೆಂದೂ ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ.

೧೯೭. ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ : ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮಗಳೂ ಒಂದೇ ಆದರೆ "ಅಕ್ಷರಾತ್ ಪರತಃ ಪರಃ – ಪರವಾದ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪರನು" (ಮುಂ. ೨. ೧. ೨.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಉಪಾಧಿರೂಪವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತವೆಂಬ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಿರುಪಾಧಿಕನಾದ ಪುರುಷನು ಹೆಚ್ಚಿನವನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುವುದರ ಔಚಿತ್ಯ ವೇನು ? ಸಮಾಧಾನ : ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಧಿಸಹಿತವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು – ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲೇಬಾರದು. ನಾಮ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ಕಂಡಾಗಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವು ದೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕನು ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಪಡೆದ ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮ ವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದು ಬಂಧದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮೋ ಪಾಸನೆಯೂ ನಿಂದನೀಯವಾದ ಕಾಮ್ಯೋಪಾಸನೆಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **"ಲೋಕವು ನಮಗೆ ಆತ್ಮ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಸರ್ವವೂ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆತ್ಮಭೂತರಾಗಿದ್ದೇವೆ**

(ಲೋಕೋ ನಾಸ್ತ್ಯಸ್ಮಾಕಂ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಃ । ಸರ್ವಂ ಹಿ ಅಸ್ಮಾಕಂ ಆತ್ಮಭೂತಮೇವ । ಸರ್ವಸ್ಯ ಚ ವಯಂ ಆತ್ಮಭೂತಾಃ – ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) ಎಂದರಿತವರು ಮುಕ್ತ ರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಮುಕ್ತನಾದದ್ದು ಹೀಗೆಯೇ. (ಬೃ. ೧. ೪. ೨.)

ಬ್ರಹ್ಮದ ಸರ್ವಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪ

೧೯೮. ಆಚಾರ್ಯರು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಇನ್ನು ಹಲವು ಕಡೆ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ಹೀಗಲ್ಲ, ಹೀಗಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಪರ ವಸ್ತುವು ಬ್ರಹ್ಮವು. ಇದು ಶಾಂತವಾಗಿ, ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿ, ಯಾವ ಮಾತಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗದೆ ಇದೆ. **ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು** ವಿಶುದ್ಧವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ್ದೂ ಆದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತ್ಯುಪಾಧಿಯಿಂದ **ಈಶ್ವರ**ನೆಂದೂ, ಎಲ್ಲ ಜೀವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತ ಜಗದ್ಬೀಜವನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು **ಅಂತರ್ಯಾಮಿ**ಯೆಂದೂ, ವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರುವ ಜಗದ್ಬೀಜವಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನೋಪಾಧಿಯಿಂದ **ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ**ನೆಂದೂ, ಅಂಡದೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಥಮ ಶರೀರೋಪಾಧಿಯಿಂದ **ಪ್ರಜಾಪತಿ**ಯೆಂದೂ, ಅಗ್ನಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ **ದೇವತೆ**ಗಳೆಂದೂ, ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಯಿಂದ **ಜೀವ**ನೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೩. ೮. ೧೨; ಐ. ೩. ೧. ೩; ಸೂ. ೪. ೩. ೯.) ಕೊನೆಯವನಾದ ಜೀವನು ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ದೇವತೆಯೂ, ಪ್ರಜಾಪತಿಯೂ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೂ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ವಿಶುದ್ಧ ವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟಾದರೋ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಕೊಂಡೇ ಹೋಗಬೇಕು; ಅನ್ಯಥಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ, ಈಶ್ವರನಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಉಪಾಧಿ ಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. (ಸೂ. ೨. ೩. ೯; ಗೀ. ೧೪. ೩, ೧೪. ೨೭.) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭೂಮವನ್ನು ಚಿನ್ಮಾತ್ರ ವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು, ಬ್ರಾಹ್ಮವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. (೧೭೨, ೧೭೩) ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈಶ್ವರನೆನಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೇ ಎಂದೂ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಅದ್ವೈತಿಗಳೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ತಪ್ಪು; ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಜ್ಞಾಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. (ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿ ಕರಣದ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ). ಆದರೆ ಈ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು

ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೇಗೆ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಯಾವನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಬಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದೋ ಆತನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವು. (ಕಥಂ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯತ್ವೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಹಾನಿಃ ? ಯಸ್ಯ ಹಿ ಸರ್ವವಿಷಯಾವಭಾಸನಕ್ಷಮಂ ಜ್ಞಾನಂ ನಿತ್ಯಂ ಅಸ್ತಿ, ಸಃ ಅಸರ್ವಜ್ಞಃ ಇತಿ ವಿಪ್ರತಿಷಿದ್ಧಂ – ಸೂ. ೧. ೧. ೫.) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮ ಗಳೊಂದೂ ಇಲ್ಲದ ಕೇವಲ ಚೈತನ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಂಖ್ಯರ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವಿದೆಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

ಮಾಯೆ-ಅವಿದ್ಯೆ

ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

೧೯೯. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇದು ಪುರುಷರ ಭೋಗ ಮೋಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವೆಂದೂ, ಈ ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದೂ, ಈ ಶಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಪ್ರಕೃತಿ ಯೆಂದೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಈ ಮಾಯೆಯು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕರಣ ಶಕ್ತಿಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ರೂಪವಾಗಿದ್ದು, ಆಲದ ಬೀಜದಲ್ಲಿರುವ ಆಲದ ಮರದ ಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕಾರ್ಯಗಳಾದ ದೇಹಾದಿ ನಾಮರೂಪ ಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಇದರಿಂದ ಜೀವರುಗಳ ಆತ್ಮನೇ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಪೂರ್ತಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಇದನ್ನು "ಮಮ ಮಾಯಾ – ನನ್ನ ಮಾಯೆ" (ಗೀ. ೭. ೧೪.) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. **ಹೀಗೆ "ಇದು" ಎಂದು ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶ್ರುತಿಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶ್ರುತಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗು ತ್ತದೆ. (೩೭, ೩೮.)**

೨೦೦. ಇವಿಷ್ಟನ್ನೂ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಸಾಧಿಸಿದ ತರುವಾಯ ಅದೇ ನಾಮ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಗುಣವಾಚಕದೊಡನೆ ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಭಗವತ್ಪಾದರ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಕಡೆ ಕಾಣಬಹುದು : ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ; ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ; ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ; (ಅವಿದ್ಯಾ ಕಲ್ಪಿತೇ ನಾಮರೂಪೇ ; ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ ನಾಮರೂಪೋಪಾಧ್ಯನುರೋಧೀ ; ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತ ನಾಮರೂಪ ; ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.) ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಭೇದದಿಂದ (ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಸ್ಯ ನಾಮರೂಪಭೇದಸ್ಯ – ಸೂ. ೨. ೧. ೨೭.) ; ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತ (ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯವಹಾರ ಗೋಚರತ್ವಾತ್ – ಸೂ. ೨. ೧. ೩೩.) ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪಗಳ ಆಯಾ ಆಕಾರಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರು ವವರಿಗೆ (ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪ ವಿಶೇಷಾಕಾರ ಅಪಹೃತಬುದ್ಧೀನಾಂ – ಗೀ. ೧೮. ೫೦.) ; ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕರಗಿಸಿ (ಅವಿದ್ಯಾ ಕೃತಂ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚಂ ವಿದ್ಯಯಾ ಪ್ರವಿಲಾಪಯಂತಃ – ಸೂ. ೧. ೩. ೧.) ; ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಡ್ಡಿರುವ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ (ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತ್ಯುಪ ಸ್ಥಾಪಿತ ಕಾರ್ಯಕರಣೋಪಾಧಿ ನಿಮಿತ್ತಃ – ಸೂ. ೧. ೨. ೨೦.) ; ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಡ್ಡಿದ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ದೇಹಾದ್ಯುಪಾಧಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ (ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತ ನಾಮರೂಪರಚಿತ ದೇಹಾದ್ಯುಪಾಧಿ ನಿಮಿತ್ತಃ – ಸೂ. ೧. ೪. ೨೨.) : ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ (ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚಸ್ಯ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತಸ್ಯ – ಸೂ. ೩. ೪. ೧೬.) ; ಇತ್ಯಾದಿ.

೨೦೧. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೋ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರ ಕಾರ್ಯವೋ ? ಇದು "ಇದೆ" ಎನ್ನುವ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ದ್ದಾದರೂ ಜೀವರು ತಮ್ಮ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಊಹಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಿರುವರೋ? ಮಾಯಾಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ಎಂಬ ಎರಡು ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಇದಕ್ಕಿರು ವುದರಿಂದ ಮಾಯೆಯೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳೋ ? –ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಶಯಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈಶ್ವರ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ – ಇಲ್ಲದ್ದಾದರೂ ತೋರುವುದು – ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇನ್ನೂ ತೊಡಕಾಗುತ್ತವೆ. ಅದ್ವೈತವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವರಿಂದಲೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವು. ಸಾಧಾರಣ ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಂತೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು

ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನೇಕರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರಗಳಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥೂಲಾಭಿಪ್ರಾಯವು ರೂಪಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದಲೂ ಇದನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ, ಭಗವತ್ಪಾದರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಮೀರದೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ, ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಲ್ಲ

೨೦೨. ಮಾಯೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಅವ್ಯಾಕೃತ, ಭೂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಆಕಾಶ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳು. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತು "ಮಾಯಾಂ ತು ಪ್ರಕೃತಿಂ ವಿದ್ಯಾಂ – ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿ" (೪. ೧೦.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕ ವಾದ ಈ ಬೀಜಶಕ್ತಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಮಾಯಾಮಯ ವಾದ ಮಹಾಸುಪ್ತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಗಳಾದ ಜೀವರು ತಮ್ಮ ರೂಪದ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಈ ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದ ದಿಂದಲೂ, ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅಕ್ಷರ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ, ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮಾಯಾಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಈ ಮಾಯೆಯು ಅವ್ಯಕ್ತವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನೆಂದಾಗಲಿ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಿಕಾ ಹಿ ಬೀಜಶಕ್ತಿಃ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದ ನಿರ್ದೇಶ್ಯಾ ಪರಮೇಶ್ವರಾಶ್ರಯಾ ಮಾಯಾಮಯೀ ಮಹಾಸುಪ್ತಿಃ ಯಸ್ಯಾಂ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರತಿಬೋಧರಹಿತಾಃ ಶೇರತೇ ಸಂಸಾರಿಣೋ ಜೀವಾಃ ತದೇತದವ್ಯಕ್ತಂ ಕ್ವಚಿತ್ ಆಕಾಶಶಬ್ದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಂ, ಕ್ವಚಿತ್ ಅಕ್ಷರ ಶಬ್ದೋದಿತಂ, ಕ್ವಚಿತ್ ಮಾಯಾ ಇತಿ ಸೂಚಿತಂ। ಅವ್ಯಕ್ತಾ ಹಿ ಸಾ ಮಾಯಾ। ತತ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವ ನಿರೂಪಣಸ್ಯ ಅಶಕ್ಯತ್ವಾತ್ – ಸೂ. ೧. ೪. ೩) ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬುದೂ ಮಾಯೆಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೇ. (ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕಾಂ ವೈಷ್ಣವೀಂ ಸ್ವಾಂ ಮಾಯಾಂ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಂ ವಶೀಕೃತ್ಯ – ಗೀ. ಅವತರಣಿಕೆ.) ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಿಂದ ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಮಾಯೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಪದವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೇ ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಬೀಜಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದ ರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿರಬಹುದೆಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿದೆ. (ಮುಂದೆ ೨೦೮ನ್ನು ನೋಡಿ.) ಆದರೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿ ದ್ದರೂ (ಮಮ ಮಾಯಾ – ಗೀ. ೭. ೧೪.) ಅವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು

ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತ ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಈಶ್ವರನಲ್ಲೇ ಹೋಗಿ ಸೇರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವುದಲ್ಲವೇ ? ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡು ಎದ್ದು ಬರುವವರಾರು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲದವನು ಮತ್ತೆ ಏಳುವನೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲದವನೇ" ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. (ನಿವೃತ್ತಾವಿದ್ಯಸ್ಯ ಚ ಪುನರುತ್ಥಾನಂ ಅನುಪಪನ್ನಂ। ಏತೇನ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಉತ್ಥಾನಂ ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತಂ। ನಿತ್ಯನಿವೃತ್ತಾವಿದ್ಯತ್ವಾತ್ । – ಸೂ. ೩. ೨. ೯) ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನು ಹೇರಳವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ; ಎಂದರೆ ಅವನು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾರನು. (ಜಗತಃ ಯಥೋಕ್ತ ವಿಶೇಷಣಂ ಈಶ್ವರಂ ಮುಕ್ತ್ವಾ ಅನ್ಯತಃ ಪ್ರಧಾನಾತ್ ಅಚೇತನಾತ್ ಅಣುಭ್ಯಃ ಅಭಾವಾತ್ ಸಂಸಾರಿಣೋ ವಾ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ಸಂಭಾವಯಿತುಂ ಶಕ್ಯಂ – ಸೂ. ೧. ೧. ೨.) ಹೋಗಲಿ, ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಈಶ್ವರಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರಿಗಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೆ ? ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. (ಸೂ. ೪. ೪. ೧೭.) ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದವನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದೆ. (೧೮೬, ೧೮೮.) ಆದರೆ ಜೀವನ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಮಾಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿದೆ (೧೯೦–೧೯೩); ಆದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿರುವಂತೆ (೯೯, ೧೧೧–೧೧೫) ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವುದೇ ಅಲ್ಲ. (ನ ತು (ಅವಿದ್ಯಾ) ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಸ್ವಾತ್ಮನಿ – ಕ. ೨. ೨. ೧೧.) ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ (೧೯೫), ಅವಿದ್ಯಾಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ (೧೮೪) ಮಾಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಅವಿದ್ಯಾ ಹಿ ಅವ್ಯಕ್ತಂ"

೨೦೩. ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ ನಂತರ ಮುಂದೆ "ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಮಹಾನ್ ಎಂದರೆ ಜೀವನೋ ಆಗ ಜೀವಭಾವವು ಅವ್ಯಕ್ತಾಧೀನವಾದ್ದರಿಂದ ಮಹತ್ತಿಗಿಂತ ಅವ್ಯಕ್ತವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತವು. ಅವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳವ

ನಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಜೀವನ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಸಂತತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ." (ಯದಾ ತು ಜೀವೋ ಮಹಾನ್ ತದಾಪಿ ಅವ್ಯಕ್ತಾಧೀನತ್ವಾತ್ ಜೀವಭಾವಸ್ಯ ಮಹತಃ ಪರಮವ್ಯಕ್ತಂ ಇತ್ಯುಕ್ತಂ। ಅವಿದ್ಯಾ ಹಿ ಅವ್ಯಕ್ತಂ। ಅವಿದ್ಯಾವತ್ತ್ವೇನೈವ ಜೀವಸ್ಯ ಸರ್ವಃ ಸಂವ್ಯವಹಾರಃ ಸಂತತೋ ವರ್ತತೇ । – ಸೂ. ೧. ೪. ೩.) ಎಂದು ಭಾಷ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೋ ಮಾಯೆಯು (ಅವ್ಯಕ್ತವು) ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಸಮಾಧಾನ: ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂದರ್ಭವೇ ಬೇರೆ. "ಮಹತಃ ಪರಮವ್ಯಕ್ತಂ ಅವ್ಯಕ್ತಾತ್ಪುರುಷಃ ಪರಃ" (ಕ. ೧. ೩. ೧೧.) ಎಂಬ ಕಠಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದವು ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗುಣವಾಚಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೇ ವಿನಾ, (ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬ) ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ. ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಹಾರದೆ ಪೂರ್ವಾಪರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಸ್ಥೂಲಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಮಹಾನ್ (ಆತ್ಮನು), ಮಹತ್ತಿಗಿಂತ ಅವ್ಯಕ್ತವು ಹೆಚ್ಚಿನದು" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮಹಾನ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜೀವನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನ ಎಲ್ಲ ಸಂಸಾರ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಜರುಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅವ್ಯಕ್ತವೆನ್ನಬೇಕು. ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವುದಿಷ್ಟು: ಜೀವನ ಅಧ್ಯಾಸ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣವು. ಇದು ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ – ಎಂದರೆ ಇದು ಅವ್ಯಕ್ತ. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೂ, ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಇರುವುದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ. ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ "ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಸ್ತ – ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ" ಎಂಬ ಪದಾವಳಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಲ್ಲ.

ಮಾಯೆಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಸಂಬಂಧ

೨೦೪. ಮಾಯೆಯೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು? ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಬಹುದು: "ಮಮ ಮಾಯಾ ದುರತ್ಯಯಾ – ನನ್ನ ಮಾಯೆಯು ದಾಟಲು ಕಷ್ಟವಾದದ್ದು" (ಗೀ. ೭. ೧೪.) ಎಂದು ಯಾವ ಮಾಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದರಿಂದಲೇ ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಯಿಂದ

ಸಮಷ್ಟ್ಯಹಂಕಾರವೂ, ಅದರಿಂದ ಪಂಚಭೂತಗಳೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಶರೀರವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. (ಗೀ. ೧೩. ೬.) ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳವರೆಗೆ ಆಗಿರುವ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಕಾರಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಈ ವಿಕಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರತಕ್ಕವು. ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದರೆ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತಹ ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯು, ಗುಣತ್ರಯ ರೂಪವಾದ ಮಾಯೆ. (ಗೀ. ೧೩. ೨೦.) ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳು, ವಿಷಯಗಳು ಎಂಬ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪುರುಷನ ಭೋಗ ಮೋಕ್ಷಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಒಟ್ಟುಗೂಡುತ್ತವೆ. (ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕಾ ಕಾರ್ಯಕರಣ ವಿಷಯಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣತಾ ಪುರುಷಸ್ಯ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಾರ್ಥ ಕರ್ತವ್ಯತಯಾ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದ್ಯಾ ಕಾರೇಣ ಸಂಹನ್ಯತೇ – ಗೀ. ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩ ರ ಅವತರಣಿಕೆ.) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದ ರಿಂದ ಶರೀರವು ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನೇ ಉಪಾದಾನವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ವಾಕ್ಕು – ಇವುಗಳಿಂದ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವುವು. ಶರೀರವನ್ನೂ, ಶರೀರದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಯಾವಾತನು ಹೀಗೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರು ವವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಗೀ. ೧೩. ೨೯.) ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಣುತ್ತಿ ದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದೂ, ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ (ಆತ್ಮೈವೇದಂ ಸರ್ವಂ – ಛಾಂ. ೭. ೨೫. ೨.) ಮತ್ತು ಆ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿವೆ, ಪ್ರಾಣವೂ ಆಸೆಯೂ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಆಕಾಶವೂ ತೇಜಸ್ಸೂ ಅಪ್ಪೂ ಅನ್ನವೂ – ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ (ಛಾಂ. ೭. ೨೬. ೧.) ಎಂದೂ ಯಾವನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ; ಅಂಥವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗವನು. (ಗೀ. ೧೩. ೩೦.) ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು, ಅರಿಯುವವನು, ಅರಿವು – ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಈ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಸಾರ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (೧೦೦.)

೨೦೫. ಈ ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು : ನಾಮರೂಪಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೆಂದೂ, ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ಕರೆದಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲದ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳು ಹೇಗಿರಬಹುದೆಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಗ, ತಂದೆ

ಎಂಬುವರು ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಆದರೂ ಒಬ್ಬನೇ ಮನುಷ್ಯನು ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನೆಂದೂ, ಮಗನಿಂದ ತಂದೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವಂತೆಯೂ, ಒಂದೇ ವ್ಯಾಪಾರವು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅಕರ್ಮವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳು ಇರಬಹುದಾಗಿವೆ. ಇದೇ ಮಾಯೆಗೂ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧ. ಮಾಯೆಯು ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೂ, ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ, ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಭಗವಂತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನರಿತ ಬ್ರಹ್ಮವಿದನು ಇವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನರಿಯದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಅದು ಇದು, ನಾನು ನೀನು, ಬೇಕು ಬೇಡ – ಇತ್ಯಾದಿ ಭೇದಗಳನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಮತ್ತು ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ. "ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬುದು ಯಾವುದೋ ಅದು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೇ" (ಯದ್ ರಜತಂ ತತ್ ಶುಕ್ತಿಕೈವ – ಗೀ. ೪. ೨೪.) ಎಂಬ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥವನ ಪರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಇರುವ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನೂ ಅರ್ಜುನನೂ ಇಬ್ಬರೂ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದರೂ, ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಮುಸುಕೂ ಇಲ್ಲದ (ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದ) ಭಗವಂತನು ಮಾಯೆಯನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವನಿಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವು ಅವನ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಅವನು ಅರಿತೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅರ್ಜುನನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. (ತಾನಿ ಅಹಂ ವೇದ ಜಾನೇ ಸರ್ವಾಣಿ ನ ತ್ವಂ ವೇತ್ಥ ನ ಜಾನೀಷೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿ ಪ್ರತಿಬದ್ಧಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿತ್ವಾತ್ । ಅಹಂ ಪುನಃ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವಾತ್ ಅನಾವರಣ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಃ ಇತಿ ವೇದ ಅಹಂ – ಗೀ. ೪. ೫.) ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ನಾಮರೂಪಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅವು ಅವನಿಗೆ ಕಾಣದೆಯೇ ಹೋಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯು ನಾಮರೂಪಗಳೊಡನೆ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಾಳಿಯೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೆಂದೂ, ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕು.

"ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ"ದ ಅರ್ಥ

೨೦೬. ಹೀಗೆ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿವೆ. ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಾಮರೂಪಗಳು ತನಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ಅರಿತು ಭಯವಿಲ್ಲದವನಾದನು. ಅವುಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದವರೆಗೆ ಅವನು ಜೀವನಾಗಿದ್ದನು. (ಬೃ. ೧. ೪. ೨.) ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನ – ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ. (ಬೃ. ೨. ೪. ೧೪.) ನಾಮರೂಪಗಳು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿ ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ನಾಮರೂಪಗಳೊಡನೆ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಲ್ಲುದು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಗಣಿಸಲಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ. **ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅನಾತ್ಮತ್ವವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ವಿನಾ ನಾಮರೂಪ ಗಳೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು ಜೀವನ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇರತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದ್ದೇ ಅಲ್ಲ. (೯೯) ಆದರೆ ಆಕಾಶಾದಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ತಾ ಸ್ವಭಾವವು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ.** (ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ ಲಕ್ಷಣಃ ಸ್ವಭಾವಃ ಆಕಾಶಾದಿಷು ಅನುವರ್ತಮಾನೋ ದೃಶ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೧. ೬.; ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಅನುಗಮಾಯ ಚ ಆಕಾಶಾದ್ಯನ್ನಮಯಾಂತಂ ಕಾರ್ಯಂ ಪ್ರದರ್ಶಿತಂ – ತೈ. ೨. ೬. ೬.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ತಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸತ್ತಾ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ನಾಮರೂಪ ಪ್ರಪಂಚವು ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸುಮ್ಮನೇ ತಮ್ಮ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ ಯೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ಇರತಕ್ಕವು ಮತ್ತು ಜೀವರುಗಳು ಅನೇಕರಿದ್ದರೂ ಇವು ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಭುವಾದ ಒಬ್ಬ ಈಶ್ವರನ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಒಳಪಡದೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವರುಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಮಾನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಜರುಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಈಶ್ವರನ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳುವಾಗ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ವಿರೋಧವಲ್ಲ.

೨೦೭. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ : "ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕರಣ ವಿಷಯಾಕಾರಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪುರುಷನ ಭೋಗಮೋಕ್ಷ

ಗಳಿಗಾಗಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಕಾರದಿಂದ ಒಟ್ಟುಗೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಘಾತವೇ ಶರೀರ"(ಗೀ. ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩ ರ ಅವತರಣಿಕೆ)ವೆಂದು ಹೇಳಿ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶರೀರ(ಕ್ಷೇತ್ರ)ವನ್ನು ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮುಂದೆ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಕ್ಷೇತ್ರವು ಹುಸಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಆನೆಯಂತೆಯೂ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೂ, ಗಂಧರ್ವನಗರದಂತೆಯೂ ಅಸತ್ತಾಗಿದ್ದು ಸತ್ತಿನಂತೆ ಕಾಣುವುದೆಂದು ಅರಿತವನಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ತೋಲಗುತ್ತದೆ" (ಗೀ. ೧೩. ೨೬.) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರದ ಈ ಎರಡು ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ; ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಬ್ಬಳನ್ನು ಮಗಳೆಂದೂ, ಸೊಸೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವಾಗ ಮಗಳೆಂದರೆ ಸೊಸೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಈ ಎರಡು ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳು ತಂದೆಗೆ ಮಗಳು, ಮಾವನಿಗೆ ಸೊಸೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಅಸತ್ತೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇದು: ಪೂರ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶರೀರವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅದರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದಲೂ, ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಜೀವನಿಗೆ ಇದು ಆವಿದ್ಯಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳುವಾಗ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಸ್ವಪ್ನವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಸತ್ತ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ. **"ಹಾಗಾದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವಾದೀತೆ?" ಎಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೂ ಬಿಡದಂತೆ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆತ್ಮನೆಂದರಿಯುವುದೇ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಾಶದಿಂದ ಶರೀರದವರೆಗಿನ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ. (ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಮನುಗಮಯ್ಯ ಚ ಆಕಾಶಾದ್ಯನ್ನಮಯಾಂತಂ ಕಾರ್ಯಂ ಪ್ರದರ್ಶಿತಂ – ತೈ. ೨. ೬. ೬.)** ಇದನ್ನು ಭಗವಂತನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ (ಗೀ. ೧೩. ೧೨.) "ಯಾವುದು ಚರಾಚರ ರೂಪವಾಗಿ ದೇಹದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೂ ಸೇರಿದಂತೆ ವ್ಯವಹಾರ ವಿಷಯವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞೇಯವೇ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಯತ್ ಚರಾಚರಂ ದೇಹಾಭಾಸಮಪಿ ತದೇವ ಜ್ಞೇಯಂ .... ವ್ಯವಹಾರ ವಿಷಯಂ ಸರ್ವಂ ಜ್ಞೇಯಂ – ಗೀ. ೧೩. ೧೩.) "ಅಯಂ ವೈ ಹರಯಃ –ಇವನೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು" (ಬೃ. ೨. ೫. ೧೯.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ **ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮನೆಂದು ಏನಾದರೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ**

ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೊಂದು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ; ಯಾವನಿಗೇ ಆಗಲಿ, ಎಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ (ನಾಮರೂಪಗಳು) ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೊಂದೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. (ನ ಚ ಅನಾತ್ಮಾಸನ್ ಸರ್ವಂ ಆತ್ಮೈವ ಭವತಿ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ; ತಸ್ಮಾತ್ ಅವಿದ್ಯಯೈವ ಅನಾತ್ಮತ್ವಂ ಪರಿಕಲ್ಪಿತಂ । ನ ತು ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಆತ್ಮವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಅಸ್ತಿ ಕಿಂಚಿತ್ – ಬೃ. ೨. ೪. ೧೪.) ಶಂಕೆ : ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂಬ ಆಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕಾರನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಸಮಾಧಾನ : "ಕಾರ್ಯಾಕಾರವೂ ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ್ದು ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ವಸ್ತುವೇ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ" (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಕಲಿಸಿದ ಪಾಠವು (೪೧) ಮರೆತುಹೋಯಿತೇನು ? ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ ; ಕ್ಷೇತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವೇ ಆದರೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೯.) ಎಂದು ಹಲವಾರು ಸಲ ತಿಳಿಸಿಯೇ ಇದೆ. (೩೯, ೪೪, ೪೭.) ಆದರೂ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಏನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. "ನನ್ನ ಶರೀರವೇ ನನ್ನ ಆತ್ಮನು. ನನಗೆ ಇದು ಬೇಕು, ಅದು ಬೇಡ" ಎಂದು ಹೇಳುವವನು ಅಜ್ಞಾನಿ. "ಶರೀರವೂ ಆತ್ಮನೇ. ಇದೂ ಆತ್ಮನೇ, ಅದೂ ಆತ್ಮನೇ, ನಾನೂ ಆತ್ಮನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇಕಾದ್ದು ಯಾವುದು ? ಬೇಡವಾದ್ದು ಯಾವುದು ?" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಹಿಗ್ಗದೆ, ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಕುಗ್ಗದೆ ಇರುವವನು ಜ್ಞಾನಿ.

೨೦೮. ಇನ್ನು "ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕ ನಾಮರೂಪಬೀಜ ವ್ಯಾಕರಣ ಮಾಡುವುದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ" (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪), "ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಬೀಜಶಕ್ತಿಯು ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಮಾಯಾಮಯವಾದ ಮಹಾಸುಪ್ತಿ" (ಸೂ. ೧. ೪. ೩.) – ಇತ್ಯಾದಿ ಭಾಷ್ಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳೂ, ಮಾಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎಳೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಉದಾಸೀನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಮಾಯೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ಪರಮಾತ್ಮನಸ್ತು ಸ್ವರೂಪವ್ಯಪಾಶ್ರಯಂ ಔದಾಸೀನ್ಯಂ, ಮಾಯಾವ್ಯಪಾಶ್ರಯಂ ಚ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವಂ ಇತಿ ಅಸ್ತಿ

ಅತಿಶಯಃ। – ಸೂ. ೨. ೨. ೭.) ಇನ್ನು ಅಹಂಕಾರವೇ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ವಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಅಹಂನಾಮನಾದನು. (ಬೃ. ೧. ೪. ೧.) ; ಅವನಿಗೆ ಅಹಂ ಎಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತು. (ಬೃ. ೫. ೫. ೪.) ಹೀಗೆ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣರೂಪವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಹಂಕಾರ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಅಹಂಕಾರಃ ಇತಿ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಯುಕ್ತಂ ಅವ್ಯಕ್ತಂ। ಅಹಂಕಾರ ವಾಸನಾವತ್ ಅವ್ಯಕ್ತಂ ಮೂಲಕಾರಣಂ ಅಹಂಕಾರ ಇತಿ ಉಚ್ಯತೇ। ಪ್ರವರ್ತಕ ತ್ವಾತ್ ಅಹಂಕಾರಸ್ಯ। ಅಹಂಕಾರ ಏವ ಹಿ ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೀಜಂ ದೃಷ್ಟಂ ಲೋಕೇ – ಗೀ. ೭. ೪.) ಹಲವು ಕಡೆ ಇದನ್ನು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವಿದ್ಯಾ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಅವಿದ್ಯಾಲಕ್ಷಣ ಪ್ರಕೃತಿಃ – ಗೀ. ೫. ೧೪.) ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೊರಬರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಅವ್ಯಕ್ತಾತ್। ಅವ್ಯಕ್ತಂ ಪ್ರಜಾಪತೇಃ ಸ್ವಾಪವಸ್ಥಾ ತಸ್ಮಾತ್ ಅವ್ಯಕ್ತಾತ್ ವ್ಯಕ್ತಯಃ ವ್ಯಜ್ಯಂತೇ – ಗೀ. ೮. ೧೮) ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಈ ಮಹಾಸುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಗಳಾದ ಜೀವರು ತಮ್ಮ ರೂಪದ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವರು. (ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಿಕಾ ಹಿ ... ಮಾಯಾಮಯೀ ಮಹಾಸುಪ್ತಿಃ। ಯಸ್ಯಾಂ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರತಿಬೋಧರಹಿತಾಃ ಶೇರತೇ ಸಂಸಾರಿಣೋ ಜೀವಾಃ। – ಸೂ. ೧. ೪. ೩.) ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡೇ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ಭಾಗ ಗಳಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ನಾಮರೂಪವ್ಯಾಕರಣ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಹಂಕಾರವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅವ್ಯಕ್ತವು ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತ, ಬೀಜಶಕ್ತಿ, ಮಹಾಸುಪ್ತಿ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ಕುರಿತು (ಗೀ. ೭. ೪.) ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಅವ್ಯಕ್ತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

"ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನಃ"

೨೦೯. ಮಾಯೆಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯಲ್ಲೇ ಕಠಭಾಷ್ಯದ "ದರ್ಶನ ಶ್ರವಣಾದಿ ಕರ್ಮಾ ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನಃ" (ಕ ೧. ೩. ೧೨.) ಎಂಬ ಪದಾವಳಿಗೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲದ್ದು ಅವಿದ್ಯೆ (ನ ವಿದ್ಯಾ ಅವಿದ್ಯಾ), ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನವು (ಮಾಯಯಾ ಆಚ್ಛನ್ನಾ ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನಾ), ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ

ಹೆಸರಿನ ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನವು ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನವು. (ಅವಿದ್ಯಾಖ್ಯಾ ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನಾ ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನಾ), ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನವು ಯಾವನದೋ ಅವನು ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನನು. (ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನಾ ಅಸ್ಯ ಅಸ್ತೀತಿ ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನಃ) ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು "ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಾವರಣಾತ್ಮಿಕಾ ಹಿ ಸಾ (ಅವಿದ್ಯಾ) – ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಆವರಣ" (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೭.) ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಮಾಯೆಯು ಉಪಾದಾನವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅದೂ ಸಹ ನಾಮರೂಪಗಳಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (೯೯, ೧೧೧–೧೧೫), ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಅಲ್ಲ. [ನ ತು ಸಾ (ಅವಿದ್ಯಾ) ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಸ್ವಾತ್ಮನಿ – ಕ. ೨. ೨. ೧೧.] ಹಾಗಿದ್ದರೆ "ವಿದ್ಯಾಂ ಚಾವಿದ್ಯಾಂ ಚ ಯಸ್ತದ್ವೇದೋಭಯಗ್ಂ ಸಹ । ಅವಿದ್ಯಯಾ ಮೃತ್ಯುಂ ತೀರ್ತ್ವಾ – ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಎರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ತಿಳಿದವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟಿ" (ಈ. ೧೧.) ಎಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಹೊಗಳಿದೆ ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇವತಾಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆದಿದೆಯೇ ವಿನಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿರುವ ಅಗ್ರಹಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ. ಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನನಾದ ಜೀವನು ಕಾರ್ಯಾಕಾರವೂ ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ (ಸೂ. ೨. ೧. ೯.) – ಎಂದರೆ ಮಾಯೆಯೇ – ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ – ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲೇ ಮಗ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನನು. ಇವನು ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂಬ ಕಾರ್ಯಾಕಾರದ ದರ್ಶನ, ಶ್ರವಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ, ಸ್ವದೇಹ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾದ ತಾನು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ ; ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತ ನಾಮರೂಪ ಮಾಯಾವೇಶ ವಶನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಡ್ಡಿರುವ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾಯೆಯ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ವಶನಾಗಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾಯಾ ವ್ಯಾಪಾರವು ಈ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಚ್ಛನ್ನನು. ಆದರೆ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ತತ್ತ್ವವಿದನಿಗೆ ಈ ಮುಸುಕು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನು "ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತವೆ, ನಾನು ಏನೂ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ" ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. (ನೈವ ಕಿಂಚಿತ್ ಕರೋಮೀತಿ ಯುಕ್ತೋ

ಮನ್ಯೇತ ತತ್ತ್ವವಿತ್ .... ಇಂದ್ರಿಯಾಣೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥೇಷು ವರ್ತಂತ ಇತಿ ಧಾರಯನ್ – ಗೀ. ೫. ೮–೯.)

೨೧೦. ಇನ್ನು "ಬುದ್ಧ್ಯಾ ವಿಶುದ್ಧಯಾ ಮಾಯಾರಹಿತಯಾ ಯುಕ್ತಃ – ವಿಶುದ್ಧವಾದ, ಎಂದರೆ ಮಾಯಾರಹಿತವಾದ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿ" (ಗೀ. ೧೮. ೫೧.) ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಚ್ಛಾದನ ರಹಿತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮಾಯಾರಹಿತ ಬುದ್ಧಿ. ಈ ಅರ್ಥವು ಭಗವಂತನ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ಈ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದು ನನ್ನನ್ನು ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಶರಣು ಹೊಂದುವವರು ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮರುಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟುವರು (ಸ್ವಾತ್ಮಭೂತಂ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ಯೇ ತೇ ಏತಾಂ ಸರ್ವಭೂತಮೋಹಿನೀಂ ಮಾಯಾಂ ತರಂತಿ – ಗೀ. ೭. ೧೪.) ಎಂಬುದು ಭಗವಂತನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆಶ್ವಾಸನೆ. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಇವರು ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಾಯಾರಹಿತವು. ಎಂದರೆ ಮಾಯಾಚ್ಛಾದನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಶರೀರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಮಾಯಾರಹಿತರು. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಇವರು ಪಡೆಯತಕ್ಕ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮಾಯಾರಹಿತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರು ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ಪರಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತಭಾವವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆ ; ಪುನಃ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಯೋಽಸೌ ಅವ್ಯಕ್ತಃ ಅಕ್ಷರಃ ಇತ್ಯುಕ್ತಃ ತಮೇವ ಅಕ್ಷರ ಸಂಜ್ಞಕಂ ಅವ್ಯಕ್ತಂ ಭಾವಂ ಆಹುಃ ಪರಮಾಂ ಪ್ರಕೃಷ್ಟಾಂ ಗತಿಂ । ಯಂ ಭಾವಂ ಪ್ರಾಪ್ಯ ಗತ್ವಾ ನ ನಿವರ್ತಂತೇ ಸಂಸಾರಾಯ – ಗೀ. ೮. ೨೧.)

ಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ

೨೧೧. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಮೇಲೂ ಇನ್ನು ಹಲವರು ಮಾಯೆಯನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಮಾಯೋಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವಾದಿಯಾಗಿ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪತ್ವದವರೆಗಿನ ಧರ್ಮಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿವೆಯೋ ಆ ಈಶ್ವರನೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತಾನೆ ! ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿದ್ವಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಈಶ್ವರನ ಈಶ್ವರತ್ವವು ? (ಪ್ರಕೃತಿದ್ವಯವತ್ತ್ವಮೇವ ಹಿ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಈಶ್ವರತ್ವಂ – ಗೀ. ೧೩. ೧೯.) ಆದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (೪೮) ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗಿರುವ ಭೂಮದಲ್ಲಿ ಈಶಿತೃ, ಈಶಿತವ್ಯ, ಸರ್ವಜ್ಞ–ಇತ್ಯಾದಿ **ವ್ಯವಹಾರವು** ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬುದು

ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ ಅದು ಭಾಷ್ಯವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. (ನ ಪರಮಾರ್ಥತೋ ವಿದ್ಯಯಾ ಅಪಾಸ್ತ ಸರ್ವೋಪಾಧಿಸ್ವರೂಪೇ ಆತ್ಮನಿ ಈಶಿತ್ರೀಶಿತವ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞ ತ್ವಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಃ ಉಪಪದ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.) ಆದರೆ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅದಲ್ಲ. ಸ್ವದೇಹ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ, ಜೀವನಿಗೆ ಈ ಅಂತಿಮ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದೆಯೆಂದೂ ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನುಡಿಯಬೇಕು" ಎಂಬ ನೀತಿಯನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿ ಕೊಡಲು, ಕುರಿಕಾಯುವ ಹುಡುಗನೊಬ್ಬನು ತೋಳ ಬಂತೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಯಾರೂ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ಅವನು ಮೃತನಾದನೆಂಬ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮಾಯೆಯೆಂಬುದು ಸರ್ವವಿಶೇಷರಹಿತ ವಾದ ಭೂಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಟ್ಟಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಕಥೆಯೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

೨೧೨. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಅಪಾಯವಿದೆ: ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಫಲವು ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪ ವೆಂದು ಹೇಳುವ ಔಡುಲೋಮಿಯು ಸರಿಯೋ, ಬ್ರಾಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವ ಜೈಮಿನಿಯು ಸರಿಯೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಸರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಸೂತ್ರವನ್ನೇ (ಸೂ. ೪. ೪. ೭.) ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಎಲ್ಲ ಐಶ್ವರ್ಯಗಳನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮಾಡುವ ಔಡುಲೋಮಿಯ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಚೈತನ್ಯವೆಂದೂ, ಐಶ್ವರ್ಯಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಜೈಮಿನಿಯ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸ ಬೇಕು. (೧೭೩, ೧೯೬, ೧೯೭) ಶಂಕೆ: ಐಶ್ವರ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ವಾದ್ದರಿಂದ ಭೂಮಕ್ಕೆ ಔಡುಲೋಮಿಯ ವರ್ಣನೆಯೊಂದೇ ಉಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಸಮಾಧಾನ: ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಔಡುಲೋಮಿಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ಉಳಿಯುವು ದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಐಶ್ವರ್ಯಗಳು ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರಗಳಾಗಿರುವವರೆಗೆ, ಎಂದರೆ ಅವು ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರೆಗೆ, ಭೂಮವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಐಶ್ವರ್ಯಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಭೂಮದಲ್ಲಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಈ ಎರಡು ವರ್ಣನೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶದ ಸಲುವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎತ್ತುವುದೇ ವಿನಾ ಭೂಮದಲ್ಲೇ ಇದು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕೆ: ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ಅವು ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಲಾರವಲ್ಲವೆ? ಸಮಾಧಾನ: ನಿಜ. ಆದರೆ "ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ಉಪಾಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಗಳು" ಎಂದರೆ "ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವುದು

ಉಪಾಧಿಗಳಲ್ಲೇ; ನಿರ್ಧರ್ಮನಾದ ಈಶ್ವರನು ಇವುಗಳ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಪ್ರಶ್ನೆ: ಹೌದು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ತೋರುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು? ಉತ್ತರ: ಇದನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹನಿಯಂಥ ಸಣ್ಣಗಾತ್ರದ ಉಪಾಧಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಮುದ್ರವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವುದು ಅದರ ಧರ್ಮ; ಸಮುದ್ರವು ನೀರೆಂಬುದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ. ಇಂಥ ಉಪಾಧಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಅದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಉದ್ಭವಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಹನಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ – ನೀರೇ ಸಮುದ್ರದ ಸ್ವರೂಪ. ಧರ್ಮವು ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ: ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೇಳುವ ಧರ್ಮವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವು ಏಕಲ್ಲ? ಉತ್ತರ: ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೀಲಾಕಾಶವು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ಸಮುದ್ರವು ನೀಲಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕಾಶವು ನೀಲಿಯೆಂಬುದೇ ಕಲ್ಪಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಸಮುದ್ರದ ನೀಲಿಬಣ್ಣವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಬಂಜೆಯ ಮಗನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಆಗ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಉಪಾಧಿಗಳೇ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ **ವ್ಯವಹಾರವು** ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕವು. ಆದರೆ ಧರ್ಮಗಳೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರವು ಸುಳ್ಳೇ ಆದರೂ ಕನಸು ಬೀಳುವುದೇ ಸುಳ್ಳಲ್ಲವೋ, ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನದಿಂದ ಉಪಾಧಿಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅವುಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದ ಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ಅವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಭೂಮದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅನಾತ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಿರುವುದರಿಂದ (ಬೃ. ೨. ೪. ೧೪.) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆ: ಗ್ರಂಥರಚನೆ, ಉಪನ್ಯಾಸ ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡರೆ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಪಂಡಿತನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆ ಉಪಾಧಿಗಳಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪಾಂಡಿತ್ಯವು ತೋರಿ

ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಪಾಂಡಿತ್ಯವು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಾಗುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೊಂದಿಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಭೂಮದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣ ಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನಬಾರದು.

೨೧೩. ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ "ಸಂಸಾರಿಯ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವುದೇ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವು. ಅದ್ವೈತೇಶ್ವರನು ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೆಂಬುದು ಸತ್ಯವು" (ಸಂಸಾರಿಣಃ ಸಂಸಾರಿತ್ವಾಪೋಹೇನ ಈಶ್ವರಾತ್ಮತ್ವಂ ಪ್ರತಿಪಿಪಾದಯಿಷಿತಮಿತಿ। ಏವಂ ಚ ಸತ್ಯಾದ್ವೈತೇಶ್ವರಸ್ಯ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವಾದಿ ಗುಣತಾ.... – ಸೂ. ೪. ೧. ೩.) ಎಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದಮೇಲೂ ಮಾಯಾ ಸಹಿತನಾದ ಅದ್ವೈತೇಶ್ವರನೇ ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಲಾರದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಉಪಾದಾನವು ತಾಯಿಬೇರಾಗಿರುವ ಪುರಾತನ ಸಂಸಾರವೃಕ್ಷವು ಯಾವ ಪುರುಷನಿಂದ ಹೊರಟುಬಂದಿದೆಯೋ ಅವನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೧೫. ೪.) ಆದರೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠರು ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಿರುವುದರಿಂದ (೨೧೦; ಮಾಯಾಮೇತಾಂ ತರಂತಿ ತೇ – ಗೀ. ೭. ೧೪.) ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ಇರಲಾರದಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಾಯೆಯು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ "ತರಂತಿ – ದಾಟುವರು" ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದಾಟಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲೋ ಹೋಗುವರು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವ ತರಣ ಶಬ್ದವು ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ "ಅಥ ಯ ಆತ್ಮಾ ಸ ಸೇತುರ್ವಿಧೃತಿಃ – ಇನ್ನು ಆತ್ಮನಿದ್ದಾನಲ್ಲ, ಅವನು ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸೇತು" (ಛಾಂ. ೮. ೪. ೧.) ಎಂದು ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಸೇತುವೆಂದು ಕರೆದು, ನಂತರ, "ಸೇತುಂ ತೀರ್ತ್ವಾ – ಸೇತುವನ್ನು ದಾಟಿ" (ಛಾಂ. ೮. ೪. ೨.) ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಶ್ರುತಿ. ಅಲ್ಲಿ "ದಾಟಿ" ಎಂದರೆ ಪಡೆದು ಕೊಂಡು ಎಂದು ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು "ಮೀರಿ" ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೩೨.) ಇಲ್ಲೂ ಸಹ, ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಮಾಯೆಗೂ ಅನನ್ಯತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು

೨೧೪. ಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುವವರದು ಇನ್ನೊಂದು ವಾದ ಸರಣಿ ಇದೆ. ಅವರನ್ನು "ಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯ ಹೇಗಾ

ದೀತು ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅವಿಚಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ "ನಿತ್ಯ"ವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಮಾಯೆಯು ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವೇನಂತೆ. ಎಂದರೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಯಾವ ಈಶ್ವರನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಇದು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೋ (ಸೂ. ೨. ೩. ೪೧, ೩. ೨. ೫.) ಆ ಈಶ್ವರನ ಮಾಯೆಯೂ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜೀವನೇ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ಪದವಿಯನ್ನು ಕೊಡಿಸುವನೆಂದಾಯಿತು. ಎಂದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜೀವನೂ, ಈಶ್ವರನೂ ಬ್ರಹ್ಮಪಟ್ಟವನ್ನೇರಬೇಕು. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮುಕ್ತನಾದವನೊಬ್ಬನು ಈಶ್ವರನ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಅವನಿಗಿರಬೇಕಾದ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವವು (ಪರಮಾತ್ಮನಸ್ತು ಮಾಯಾವ್ಯಪಾಶ್ರಯಂ ಚ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವಂ – ಸೂ. ೨. ೨. ೭.) ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಈ ಮಾಯಾರಹಿತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಉದಾಸೀನವಾದ್ದರಿಂದ (ಪರಮಾತ್ಮನಸ್ತು ಸ್ವರೂಪ ವ್ಯಪಾಶ್ರಯಂ ಔದಾಸೀನ್ಯಂ– ಸೂ. ೨. ೨. ೭.) ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯಲು ಕೃಪೆ ತೋರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಮುಕ್ತರೇ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದೋ, ಅಥವಾ ಆಗಿದ್ದರೆ ಮುಂದೆ ಇನ್ನಾರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೋ, ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಕೃಪೆಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಭಾಸ ಹೀಗಿರಲಿ. ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿ (ಸೂ. ೨. ೩. ೯.) ಶಕ್ತಿಶಕ್ತರಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ (ಗೀ. ೧೪. ೨೭.) ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿರುವಾಗ (ಸೂ. ೨. ೩. ೯.), ಅವಿಚಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು "ನಿತ್ಯ"ವೆಂಬ ಪದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದ ಈಶ್ವರಮಾಯೆಯು (ಗೀ. ೧೩. ೧೯.) ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಹೇಗೆ ಸಮಂಜಸವಾದಾವು? ಸರಿ, ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಈಶ್ವರನು ನಿತ್ಯ ಮುಕ್ತನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅವಿಚಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಮುಕ್ತನೆಂದೂ, ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿನೋಡಿದರೆ ಅವನು ಬದ್ಧನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದೂ ನಂಬೋಣವೇನು ?

೨೧೫. ಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನಿಸಲು ಇವರು ನಿತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. "ನಿತ್ಯ" ಎಂದರೆ "ಬಹುಕಾಲ" ಎಂದು ಅರ್ಥವಂತೆ. ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟು ಕಾಲ? ಒಬ್ಬ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಆಯುಃಪರಿಮಾಣವೋ? ಅಥವಾ ಇದರ ನೂರ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟರಷ್ಟೋ? ಎಷ್ಟೇ ಹೆಚ್ಚಾದರೂ ಅದು ಇಂತಿಷ್ಟು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಮಾಯೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ

ವಾದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೇ ಈಶ್ವರನ ಈಶ್ವರತ್ವವು. (ಗೀ. ೧೩. ೧೯.) ಇನ್ನು "ಬಹುಕಾಲ"ವೆಂಬುದನ್ನು ಇಂತಿಷ್ಟೆಂದು ನಿಗದಿಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇರಲಿ. ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ ತಿರುಚುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಕೈಹಾಕುತ್ತಾರೆ. "ಹಿಂದೆ, ಈಗ, ಮುಂದೆ" ಎಂದು ನಿತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾಲೋಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವಂತೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಕಾಲಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಟಿಸದೆ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಗಳನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಅರಿತಂತಿಲ್ಲ. (೫೮) ಏಕೆಂದರೆ "ಯದ್ರೂಪೇಣ ಯನ್ನಿಶ್ಚಿತಂ ತದ್ರೂಪಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ ತತ್ಸತ್ಯಂ – ಯಾವುದು ಒಂದು ರೂಪದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದು ಆ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗದೆ ಇರುವುದೋ ಅದು ಸತ್ಯವು; ಯದ್ರೂಪೇಣ ನಿಶ್ಚಿತಂ ಯತ್ ತದ್ರೂಪಂ ವ್ಯಭಿಚರತ್ ಅನೃತಂ – ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಯಾವುದು ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದು ಆ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದೋ ಅದು ಅಸತ್ಯವು." (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಎಂದರೆ ಯಾವ ರೂಪವು ಹಿಂದೆಯೂ, ಈಗಲೂ, ಮುಂದೆಯೂ ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವುದೋ ಅದೇ ಸತ್ಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಲಸಂಬಂಧ ದಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೇ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೇ ಆಗುವುದೇನು? ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವವು ಎಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದೋ ಎಂದು ಭಯಪಟ್ಟು, ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡದೆ ತೋಚಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೋ ಆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಕರಗಿ ಹೋಗದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾರೋಪ – ಅಪವಾದ

೨೧೬. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಗಳೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ ಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದೂ, ಆದರೂ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಾರದೆಂದೂ, ವಿಶೇಷಣಗಳು ಸತ್ಯವೇ ಆದರೂ (ಇವನ ಕಾಮಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು – ಸೂ. ೪. ೪. ೬.) ಆತ್ಮನು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷನೇ ಎಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇದೇ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವೀಂಬಹುದಾದ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಭಾಷ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು ಈಗ

ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತೇವೆ. "ನಾಮರೂಪಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳ **ಕಲ್ಪನೆ**ಯನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳ ಅಧ್ಯಾರೋಪಣೆಯನ್ನೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ನೇತಿ ನೇತಿ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತ ವಿಶೇಷವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಮೂಲಕ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು" (ಏತಸ್ಯೈವಾರ್ಥಸ್ಯ ಸಂಯಕ್ಪ್ರಬೋಧಾಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಾದಿ **ಕಲ್ಪನಾಃ** ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಾಧ್ಯಾರೋಪಣಾ ಚ ಆತ್ಮನಿ ಕೃತಾ। ತದಪೋಹೇನ ಚ ನೇತಿ ನೇತೀತಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತ ವಿಶೇಷ ಅಪನಯ ದ್ವಾರೇಣ ಪುನಸ್ತತ್ತ್ವಂ ಆವೇದಿತಂ। – ಬೃ. ೪. ೪. ೨೫.); "ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ದೃಢವಾಗಲೆಂದೇ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಲಯಾದಿಗಳನ್ನು **ಕಲ್ಪಿಸಿದೆಯೇ** ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂದಲ್ಲ" (ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦.) ; "ಕ್ಷೇತ್ರದ ಉಪಾಧಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಹುಸಿಯೇ ಆದ್ದರಿಂದ .... ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು **ಅಧ್ಯಾರೋಪ, ಅಪವಾದ** – ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರ ವಚನವೂ ಇದೆ." (ಗೀ. ೧೩. ೧೩.) ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪ ಮಾಡಿ, ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಪವಾದ ಮಾಡುವ (ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ) ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಪದ್ಧತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಗಳೇನು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಪುನಃ ಏಳಬಹುದು.

೨೧೭. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಇತರ ವಾಕ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಕಿಂ ಲಕ್ಷಣಂ ಪುನಸ್ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ – ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನು ?" (ಸೂ. ೧. ೧. ೨) ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳ ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ "ಕಲ್ಪನೆ" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ "ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಊಹಿಸಿ" ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅವರು ತೋರಿಸಿರುವ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೂ, ಶ್ರಮಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ; ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣಬರುವ ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದು

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಊಹೆಯೆಂದು ತಳ್ಳಿಬಿಡಬೇಕಾದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾಹೇಶ್ವರ ವೈಶೇಷಿಕಾದಿಗಳಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣತ್ವ ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭವೂ ಸೂಕ್ತವೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. (ಸೂ. ೨. ೨. ಅಧಿ. ೭.) ; ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ದೋಷಯುಕ್ತವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋ ಪಾದಾನವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದೂ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶ್ರಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಲಾಭ ಇದು : **ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನತ್ವ ವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ – ನಾಮರೂಪಗಳ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸದೆ – ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವು ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮತ್ತು ಆಗ, ಈಗ, ಆಮೇಲೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಹೊಂದುವು ದಿಲ್ಲ.** ಆದರೆ ಈ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನೂ, ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು – ಎಂದರೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ, ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಅಧ್ಯಾರೋಪ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಅಧ್ಯಾರೋಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾದಾನತ್ವವೂ, ಅದರಿಂದ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರಾತೀತತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತವೆ ; ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅಪವಾದ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಲಾರವು.

ಈಶ್ವರಸೃಷ್ಟಿಗೂ, ಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ

೨೧೮. ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ದರೆ ಮೇಲಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥವು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಇವೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಕಾರವೆಂಬ ನಾಮಧೇಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ, ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳು ಆಸ್ತಿ ಸುಖ ದುಃಖ – ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಸಾರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಏನನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನಾಮಧೇಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ಏನೂ ಉಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಭಾವರೂಪವಾದ್ದು. ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ವಿಷಯ ಹೀಗಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ (ಎಂದರೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ) ಮಾತ್ರವೇ

ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವಾಗಬಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೂ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದು ದೋಷವಲ್ಲ. ಶಂಕೆ : ಅಧ್ಯಾರೋಪ–ಅಪವಾದ ನ್ಯಾಯವೆಂದರೆ ಮುಂಚೆ ಇದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಮವಾದ್ದರಿಂದ "ಕಲ್ಪಿಸಿ" ಎಂದರೆ "ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಊಹಿಸಿ" ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕೇ ಹೊರತು "ಒಪ್ಪಿ" ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಸಮಾಧಾನ : "ಒಪ್ಪಿ" ಎಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣ ಮಾಡದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಆತ್ಮನ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನವೆಂಬ ನಿರುಪಾಧಿಕ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ರೂಪದಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ವ್ಯಾಕರಣವಾಗುವುವೋ ಆಗ ಅವನ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಯದಿ ಹಿ ನಾಮರೂಪೇ ನ ವ್ಯಾಕ್ರಿಯೇತೇ ತದಾ ಅಸ್ಯಾತ್ಮನೋ ನಿರುಪಾಧಿಕಂ ರೂಪಂ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಾಖ್ಯಂ ನ ಪ್ರತಿಖ್ಯಾಯೇತ । –ಬೃ. ೨. ೫. ೧೯.) ಶಂಕೆ : ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮೊದಲು "ಇದೆ" ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ಸಮಾಧಾನ : ಇದೇ ಮಾಯೆಯ ಚಮತ್ಕಾರ; ಇದು ಅದರ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅವನೇಯೋ, ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೋ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ತತ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವಾಭ್ಯಾಂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯೇ–ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.) "ಅವನೇ" ಎನ್ನೋಣವೆಂದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿವೆ. "ಅವನಲ್ಲ" ಎನ್ನೋಣವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಕಾಶಾದಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ತಾ ಸ್ವಭಾವವು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ– ಎಂದರೆ ಅವು ಇವೆ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೬.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೂ ಇವೆ, ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರಪ್ರಪಂಚವು ಹೀಗಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ, ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಶಂಕೆ : ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಸಂಸಾರವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಸಮಾಧಾನ : ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರು ಗಂಡಹೆಂಡಿರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಮಿತ್ರನಾದವನು ಆಮೇಲೆ ಶತ್ರುವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಶತ್ರುವಾದವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಿತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕೈಯಿಂದ ದಾನಮಾಡಿದರೆ "ನಾನು ಕೊಟ್ಟೆ" ಎನುತ್ತಾನೆ. ಕೈಗೆ ನೋವಾದರೆ "ಕೈ ನೋಯುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಹಿತಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಯಾವುದನ್ನಾರೂ ತಾನು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಉಂಟು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಸಂಸಾರವು ಯಾವ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಊಹೆ, ಕಥೆ,

ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಹೀಗೇಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಭಾವ ರೂಪವಾದ್ದು. (೯೯, ೧೧೧–೧೧೫.) ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಮ್ಮೆ ಬಾಧವಾದರೆ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. (ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತ್ಯಯ ನಿಮಿತ್ತ ಏವಾಯಂ ಸಂಸಾರ ಭ್ರಮಃ ನ ತು ಪರಮಾರ್ಥಃ ಇತಿ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಾತ್ ಅತ್ಯಂತಮೇವ ಉಪರಮಃ –ಗೀ. ೧೮. ೬೬.) ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರವು ಜೀವನ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಗಳು ; ಆದರೆ ನಾಮ ರೂಪಗಳು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳು. ಇವು ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮದ ಈಕ್ಷಣದಿಂದಾದ ತೇಜೋಬನ್ನಗಳ ವಿಕಾರಗಳು, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು. (ಜಾಗ್ರದ್ವಿಷಯಾ ಅಪಿ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಯಾಭಿನಿರ್ವೃತ್ತಾ ಏವ। ಸದೀಕ್ಷಾಭಿ ನಿರ್ವೃತ್ತ ತೇಜೋಽಬನ್ನಮಯತ್ವಾತ್ ಜಾಗರಿತ ವಿಷಯಾಣಾಂ। – ಛಾಂ. ೮. ೫. ೪.) ಇವು ಕಲ್ಪಾಂತರದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿಯತಕ್ಕವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಜೀವನ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೇ ಹೋಗದಿರುವಾಗ, ಎಲ್ಲ ಜೀವರಿಗೂ ಕಾಲಕ್ರಮ ದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮದ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ನಷ್ಟವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನೂ ಅಸರ್ವತ್ವವನ್ನೂ ತೊಲಗಿಸು ವುದೇ ವಿನಾ ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ತೊಲಗಿಸು ವುದೂ ಇಲ್ಲ. (ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವಂ ಅಸರ್ವತ್ವಂ ಚ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತಮೇವ ನಿವರ್ತ್ಯತಾಂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಯಾ। ನ ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಂ ವಸ್ತುಂ ಕರ್ತುಂ ನಿವರ್ತಯಿತುಂ ವಾ ಅರ್ಹತಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ। – ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦.) ಹೀಗೆ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಯನ್ನು ಅಭಾವರೂಪದ್ದೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಚನೀಯ, ಮಾಯೆಯಂತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ.

111 82

ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿರ್ವಚನೀಯ

೨೧೯. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹಲವರಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾಯೆಯನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಕಾರಣವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದೆ. (೧೯೦ – ೧೯೩.) ಮಾಯೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೇ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳು ವುದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ ತೋರಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಇರತಕ್ಕ ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ವಸ್ತುಧರ್ಮದಿಂದ ಮಾಯೆ

ಇದೆ, ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲ ; ಇದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ತಾರತಮ್ಯ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದೆಂಬುದು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನಧರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮರೆತು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಡಿದು ಎರಡೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ತೋರಿಕೆಯೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ವಸ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ದೋಷ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಕಂಡರೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದೋ, ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದೆಂದೋ ಆಗಿ ನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಕಂಡರೂ ಇಲ್ಲದ್ದೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ಒಡವೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. "ಶುಕ್ತಿಕವನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಕಾ ಶಬ್ದವು ಶುಕ್ತಿಕವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು ; ಆದರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಮಾತ್ರ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ತಿಳಿವಿಗೆ ಲಕ್ಷಣ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಇಲ್ಲ. ("ಶುಕ್ತಿಕಾಂ ರಜತಮಿತಿ ಪ್ರತ್ಯೇತಿ" ಇತ್ಯತ್ರ ಶುಕ್ತಿವಚನ ಏವ ಶುಕ್ತಿಕಾ ಶಬ್ದಃ। ರಜತ ಶಬ್ದಸ್ತು ರಜತ ಪ್ರತೀತಿ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥಃ। ಪ್ರತ್ಯೇತ್ಯೇವ ಹಿ ಕೇವಲಂ ರಜತಮಿತಿ ನ ತು ತತ್ರ ರಜತಮಸ್ತಿ। – ಸೂ. ೪. ೧. ೫.) ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾದ ಅದೊಂದು ರೀತಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಇರಲೇ ಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಎಂದು ಕೆಲವರು ತರ್ಕಮಾಡುವುದುಂಟು. (೧೧೫.) ಹೀಗೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದಲೇ ವಸ್ತುವಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಕಾಣದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಕಾಶದ ಶಬ್ದಗುಣವು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಲ್ಲ. ಶಬ್ದವು ವಾಯುಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಆಕಾಶದ ಗುಣವೆಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳಿಂದಲೇ ಇದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಆಕಾಶದ ಶಬ್ದಗುಣವು ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದೇ. (೨೩೨ನ್ನೂ ನೋಡಿ.) ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾಣುವುದು, ಕಾಣದಿರುವುದು ಎಂಬುವುಗಳಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆ, ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

೨೨೦. ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇದೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧಾನ, ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಾಗ, ದೃಷ್ಟವಾದ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಉಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಆಗ ಅದು ಇದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಊಹಿಸದೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಊಹೆಯು ಸುಳ್ಳಾದರೆ ಪುನಃ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಊಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು – ಎಂಬ ವಿಧಾನವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಿಗದಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ ಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ನಿಜ. ಈಗಿನ ಸಮಯಕ್ಕೆ ನಡೆಸಿರುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದೋ ಆ ಸ್ವರೂಪದ ವಸ್ತು ವನ್ನು "ಇದೆ" ಎಂದುಕೊಂಡು, ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ಬಂಧ ಮುರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೆಂಬ ಅಸ್ತ್ರದಿಂದ ಈ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದೋ ಅದು ಹಾಗೆ ಇದೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೋ ಅದು ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಯುಕ್ತಿಯೂ, ತರ್ಕವೂ ಶ್ರುತ್ಯಧೀನವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಆಯಾಸವೊಂದೇ. "ನಾನುಧ್ಯಾಯಾತ್ ಬಹೂಞ್ಛಬ್ದಾನ್ ವಾಚೋ ವಿಗ್ಲಾಪನಗ್ಂ ಹಿ ತತ್ – ಬಹಳ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಆಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮಾತಿನ ಆಯಾಸವೇ." (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ತೋರದೆ ಹೋಗುವುದೆಂದೂ, ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಧವಿಧವಾದ ಶಕ್ತಿ ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವುದು ಶ್ರುತ್ಯಾಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ; ಹಾಗೆಯೇ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸುತರಾಂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನಿಯಮಿತ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೂ ಪುನಃ ಶ್ರುತ್ಯಾಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈಶ್ವರನ ಔದಾಸೀನ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿ

೨೨೧. ಈಗ ಪರಮಾರ್ಥದ ಕಡೆಯಿಂದಲೇ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಈಶ್ವರ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? ಈಶ್ವರನು ಚಿನ್ಮಾತ್ರನಾದ್ದರಿಂದ

ಅವನು ಉದಾಸೀನನಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಅವನ ಚಿನ್ಮಾತ್ರತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುವುದು ಸಹಜ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏನು? ಅದು ಅಚೇತನ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೇತನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಉದಾಸೀನವೇ. ಆದರೆ – ಚೇತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ ರಥದಲ್ಲಿ ಚಲನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುವಂತೆ – ಚೇತನ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಅಚೇತನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಚೇತನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವವನ್ನು ರಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೇಳುತ್ತೇವಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಯೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಾದೆಶೆಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗಿ ನಾಮ ರೂಪಗಳೂ, ಮಾಯೆಯೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತವಾದಾಗ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಔದಾಸೀನ್ಯವೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಪ್ರವೃತ್ತಿ ರಹಿತೋಽಪಿ ಈಶ್ವರಃ ಸರ್ವಗತಃ ಸರ್ವಾತ್ಮಾ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಶ್ಚಸನ್ ಸರ್ವಂ ಪ್ರವರ್ತಯೇತ್ ಇತ್ಯುಪಪನ್ನಂ। ಏಕತ್ವಾತ್ ಪ್ರವರ್ತ್ಯಾಭಾವೇ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವಾನುಪಪತ್ತಿಃ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ। ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತ ನಾಮರೂಪ ಮಾಯಾವೇಶವಶೇನ ಅಸಕೃತ್ ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತತ್ವಾತ್ .... ಈಶ್ವರಸ್ಯ ತು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾತ್ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಾತ್ ಮಹಾಮಾಯಾತ್ವಾತ್ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಪ್ರವೃತ್ತೀ ನ ವಿರುಧ್ಯೇತೇ .... ಪರಮಾತ್ಮನಸ್ತು ಸ್ವರೂಪ ವ್ಯಪಾಶ್ರಯಂ ಔದಾಸೀನ್ಯಂ, ಮಾಯಾವ್ಯಪಾಶ್ರಯಂ ಚ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವಂ ಇತಿ ಅಸ್ತಿ ಅತಿಶಯಃ – ಸೂ. ೨. ೨. ೨, ೨. ೨. ೪, ೨. ೨. ೭.)

೨೨೨. ಮಾಯೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಡ್ಡಿರುವ ನಾಮರೂಪ ಮಾಯಾವೇಶದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಗಂಧವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಔದಾಸೀನ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಪುನಃ ಶಂಕೆ ಏಳುತ್ತದೆ: ಯಾವ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮಾಯೆಯನ್ನೊಪ್ಪಿದೆಯೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದಾಗ ತಾನೂ ಹೋಗಬೇಡವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ಧರ್ಮವಲ್ಲವೆ? ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈಗ ಪುನಃ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ದಧ್ಯಙ್ಙಾಥರ್ವಣನು ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಮಧುವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ: ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವ

ಪುರುಷನು ಇವನೇ. ಇವನಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಡದಿರುವುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನೇ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿಯೂ ಕಾರ್ಯಕರಣರೂಪದಿಂದಲೂ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಇರುವನು. "ಪುರಶ್ಚಕ್ರೇ" ಇತ್ಯಾದಿ ಮಂತ್ರವು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇದೇ ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಸ ಏವ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಾನಾ ಅಂತರ್ಬಹಿರ್ಭಾವೇನ ಕಾರ್ಯ ಕರಣರೂಪೇಣ ಚ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಃ। "ಪುರಶ್ಚಕ್ರೇ" ಇತ್ಯಾದಿ ಮಂತ್ರಃ ಸಂಕ್ಷೇಪತಃ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಂ ಆಚಷ್ಟೇ। – ಬೃ. ೨. ೫. ೧೮.) ಹೀಗೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವದ ಅರಿವಿನಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿನಾ ನಾಮರೂಪ ಗಳೇ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಮಾಯೆ ಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ, ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಸುತಾರಾಂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸೂರ್ಯರಶ್ಮಿಯು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವು ದಾದರೂ, ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲದಾಗ ಅದರ ಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯು ಲಾಗದೋ ಹಾಗೆ, ಪ್ರಪಂಚದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲದಾಗ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ಧರ್ಮವಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತು

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಅನನ್ಯ

೨೨೫. ಆಕಾಶಾದಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಕಾರ್ಯವು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. (ತಸ್ಮಾತ್ ಮತ್ತಃ ಪರಮೇಶ್ವರಾತ್ ಪರತರಂ ಅನ್ಯತ್ಕಾರಣಾಂತರಂ ಕಿಂಚಿನ್ನಾಸ್ತಿ। ಅಹಮೇವ ಜಗತ್ಕಾರಣಮಿತ್ಯರ್ಥಃ – ಗೀ. ೭. ೭.) ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದರೂ (೪೨–೪೪) ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಾರವೆಂಬುದನ್ನು "ತದನನ್ಯತ್ವಮಾರಂಭಣಶಬ್ದಾದಿಭ್ಯಃ" (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.) ಇತ್ಯಾದಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತವೆ. (೩೯–೪೧) ಹೇಗೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾಮರೂಪಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವು ಕೇವಲ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ವಿಕಾರಗಳು. ವಿಕಾರಗಳೆಂಬುದು ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ – ಹೇಗೆ ಗಡಿಗೆ, ಕುಡಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಣ್ಣಿನ ವಿಕಾರ ಗಳು ತಮ್ಮ ಹೆಸರುಗಳಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿವೆಯೋ, ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ

ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸತ್ಯವು. ಇದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಯಥಾ "ಸೋಮ್ಯೈಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಂಡೇನ ಸರ್ವಂ ಮೃನ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾದ್ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಂ – ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣನ್ನು ಅರಿತರೆ, ಮಣ್ಣಿಂದಾದ ದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾಯಿತೋ, ವಿಕಾರವು ವಾಚಾರಂಭಣವಾದ ನಾಮಧೇಯವೋ, ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವೋ" (ಛಾಂ. ೬. ೧. ೪.) ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. "ಇದಂ ಸರ್ವಂ ಯದಯಮಾತ್ಮಾ – ಇದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಆತ್ಮನೆಂಬುದೇ" (ಬೃ. ೨. ೪. ೬.), "ಐತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಂ – ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇದನ್ನೇ ಆತ್ಮವಾಗುಳ್ಳದ್ದು" (ಛಾಂ. ೬. ೮. ೭.) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ. ಮಣ್ಣಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಗಡಿಗೆಯೂ, ನೂಲಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಬಟ್ಟೆಯೂ ಕಾಣಬರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನೂಲುಗಳಿಂದ ಬಟ್ಟೆಯು ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಇವನಲ್ಲೇ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ದ್ಯುಲೋಕ, ಪೃಥಿವೀ, ಅಂತರಿಕ್ಷ, ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣಗಳು – ಎಂಬ ರೂಪದ ಈ ಜಗತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. (ಸೂ. ೧. ೩. ೧.) ಇವನ ಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪು, ಇವನ ಪ್ರಭೆ ಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನೂ, ಇವನ ಪೌರುಷದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರೂ, ಇವನ ಸುಗಂಧದಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವಿಯೂ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಟ್ಟ ಗಂಧರಸಗಳಾದರೋ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಭೂತ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜೀವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಆಕಾಶ ದಲ್ಲಿನ ಶಬ್ದವೂ, ವೇದಗಳಲ್ಲಿನ ಓಂಕಾರವೂ, ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿನ ಬೆಳಕೂ. ಪ್ರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ ಜೀವನವೂ, ತಪಸ್ವಿಗಳಲ್ಲಿನ ತಪಸ್ಸೂ, ಬುದ್ಧಿವಂತರ ಬುದ್ಧಿಯೂ, ಧೈರ್ಯವಂತರ ಧೈರ್ಯವೂ, ಕಾಮರಾಗ ವಿವರ್ಜಿತರಾದ ಬಲಿಷ್ಠರಲ್ಲಿರುವ ಬಲವೂ, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾಮವೂ – ಎಲ್ಲವೂ ಇವನೇ. ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಕಾರಣವು ಇವನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಕಾರ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೂ ಅದು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರು ತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಆಯಾ ಕಾರಣಗಳನ್ನೇ ಯಾರೂ ಹುಡುಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಣ್ಣೆಯು ಎಳ್ಳಿನಿಂದಲೇ ಬರುವುದರಿಂದಲೂ, ಮರಳಿನಿಂದ ಬರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದನು ಎಳ್ಳಿನಿಂದಲೇ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ತೋರಿಸಿ "ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್–ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು" (ಛಾಂ. ೬. ೨. ೧.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದ್ದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು. (ಪ್ರಪಂಚಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಭವತ್ವಾತ್ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಅನನ್ಯ ನ್ಯಾಯೇನ ಬ್ರಹ್ಮಾವ್ಯತಿರೇಕಃ – ಸೂ. ೨.

೧. ೬.) ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸತ್ತ್ವವು ಒಂದೇ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವು. (ಯಥಾ ಚ ಕಾರಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ತ್ರಿಷುಕಾಲೇಷು ಸತ್ತ್ವಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ, ಏವಂ ಕಾರ್ಯಮಪಿ ಜಗತ್ ತ್ರಿಷುಕಾಲೇಷು ಸತ್ತ್ವಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ। ಏಕಂ ಚ ಪುನಃ ಸತ್ತ್ವಂ ಅತೋಽಪಿ ಅನನ್ಯತ್ವಂ ಕಾರಣಾತ್ ಕಾರ್ಯಸ್ಯ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೬.)

೨೨೪. ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ : ಮಣ್ಣು ಒಂದೇ ಆಗಿ ಗಡಿಗೆ ಕುಡಿಕೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಆಗಿ ಜಗತ್ತು ಬಹುರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವ ಮತ್ತು ನಾನಾತ್ವಗಳೆರಡೂ ಸತ್ಯವೇ ? ಏಕತ್ವದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಮತ್ತು ನಾನಾತ್ವದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವು – ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಲ್ಲವೆ ? ಸಮಾಧಾನ : ಇಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಏಕತ್ವದಿಂದ ನಾನಾತ್ವವು ತೊಲಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ಪರಮಕಾರಣವನ್ನೇ "ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಅದೇ ನೀನು" ಎಂದು ಶಾರೀರನಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದೆ. ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅರಿತಮೇಲೆ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವದ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ಶಾರೀರಾತ್ಮತ್ವವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಶಾರೀರಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ವಿಷಯ : ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ವ್ಯವಹಾರಾಭಾವವು ಒಂದಾನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದೂ ಅಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.)

ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದ ಗತಿ

೨೨೫. ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೇ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಭೇದದ ಅಗತ್ಯವಿರುವಾಗ ನಾನಾತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ, ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ – ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನ ಸ್ವಪ್ನವ್ಯವಹಾರದಂತೆ – ಸತ್ಯವಿರಬಹುದು ; ಆಮೇಲಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ವಿಕಾರಗಳನ್ನೇ ನಾನು, ನನ್ನದು – ಎಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಾತ್ಮೀಯ ಭಾವದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. (ವಿಕಾರಾನೇವ ತು 'ಅಹಂ', 'ಮಮ' ಇತಿ ಅವಿದ್ಯಯಾ ಆತ್ಮಾತ್ಮೀಯೇನ ಭಾವೇನ ಸರ್ವೋ ಜಂತುಃ ಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕೀಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತಾಂ ಹಿತ್ವಾ। ತಸ್ಮಾತ್

ಪ್ರಾಗ್ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತಾ ಪ್ರತಿಬೋಧಾತ್ ಉಪಪನ್ನಃ ಸರ್ವೋ ಲೌಕಿಕೋ ವೈದಿಕಶ್ಚ ವ್ಯವಹಾರಃ । – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಇರಬಹುದಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗುವುವಲ್ಲ? ಅಸತ್ಯವಾದ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ಹೇಗಾದೀತು? ಎಂದರೆ ಅನೃತವಾದ ಕನಸನ್ನೇ ಕಂಡರೂ ತಾನು ಕನಸನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವು ಕೇವಲ ಭ್ರಮೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು "ತದ್ಧಾಸ್ಯ ವಿಜಜ್ಞೌ – ಇವನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡನು" (ಛಾಂ. ೬. ೧೬. ೩.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಈ ಅರಿವಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಅದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಅರಿವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು.

೨೨೬. ಈ ರೀತಿ ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶಿಷ್ಯನು ಗುರುವಿನ ಬಳಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೋರಿ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಬಾರದಲ್ಲ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ನಾನಾತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಿಷ್ಯನು ಗುರುವಿಗೆ ಶರಣಾಗತನಾಗಲೂ ಬೇಕು. (ಮುಂ. ೧. ೨. ೧೨.) ನಾನಾತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಗುರುವು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಲೂ ಬೇಕು. (ಮುಂ. ೧. ೨. ೧೩) ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವದ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಗುರುವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ "ಪರಮಾರ್ಥದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವದ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ "ಗುರುವು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಗುರುವು ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿ "ಇಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ಶರೀರವು ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದ್ದು – ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ" ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಯೇ? ಇಲ್ಲ. ಉಪದೇಶ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಪ್ನದ ವಿಷಯಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾದರೂ ಸ್ವಪ್ನ ಬೀಳುವುದೇ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲವಲ್ಲ? ಹಾಗಾದರೆ "ನಾನಾತ್ವ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂದರೆ, ಹೇಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ತಾನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿ, ಏಕೋಽದ್ವಿತೀಯನಾಗಿ ಮೆರೆಯುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಗುರುವಾದವನು "ಶಿಷ್ಯನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಉಪದೇಶವೆಂಬ ಕರ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ತಾನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ" ಎಂಬ

ಅರಿವಿನಿಂದ ಕೂಡಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಅಕರ್ತನಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಮೂಲಕ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಸಾಧಾರಣ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರದ ಬಗ್ಗೆ "ಇದು ನೊರೆ, ಇದು ಅಲೆ, ಇದು ಗುಳ್ಳೆ, ಅಲೆಯಿಂದ ನೊರೆಯು ಕೊಚ್ಚಿಹೋಯಿತು, ಗುಳ್ಳೆ ಒಡೆಯಿತು" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿದ್ದರೂ, ನೊರೆ ಅಲೆ ಗುಳ್ಳೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹಾನಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗುಳ್ಳ ನಾನಾತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. (ಸಮುದ್ರಾತ್ ಉದಕಾತ್ಮನೋಽನನ್ಯತ್ವೇಽಪಿ ತದ್ವಿಕಾರಾಣಾಂ ಫೇನ ವೀಚೀ ತರಂಗ ಬುದ್ಬುದಾದೀನಾಂ ಇತರೇತರ ವಿಭಾಗಃ ಇತರೇತರ ಸಂಶ್ಲೇಷಾದಿ ಲಕ್ಷಣಶ್ಚ ವ್ಯವಹಾರಃ ಉಪಲಭ್ಯತೇ । ನ ಚ ಸಮುದ್ರಾತ್ ಉದಕಾತ್ಮನೋಽನನ್ಯತ್ವೇಽಪಿ ತದ್ವಿಕಾರಾಣಾಂ ಫೇನತರಂಗಾದೀನಾಂ ಇತರೇತರ ಭಾವಾಪತ್ತಿರ್ಭವತಿ । – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೩.)

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ

೨೨೭. ಈಗಾಗಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಯೆಂದರೂ – ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. (೧೯೪–೧೯೫.) ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಜಗತ್ತುಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದರೂ ಜಗತ್ತೇ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. (ಅನನ್ಯತ್ವೇಽಪಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಯೋಃ ಕಾರ್ಯಸ್ಯ ಕಾರಣಾತ್ಮತ್ವಂ ನ ತು ಕಾರಣಸ್ಯ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮತ್ವಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೯.) ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿದ್ಯೆ, ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಪಾದಾನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನಾಗಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ಮಾಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೀಗಿರಲಿ. ಕೆಲವರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದಲ್ಲವೆ? ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದ ವಿನಾ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ – ಇವೆರಡೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಗಳಾದರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅಸಂಬದ್ಧಪ್ರಲಾಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುವುದು ಅಪ್ರೌಢವೂ, ಅಪಾಯಕರವೂ ಆದ

ಮಾತು. ಶಂಕೆ : ಆದರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯವೂ ಕಾರಣವೂ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಅನನ್ಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸೀತು ? ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಉಂಟಾಗದಿರುವವರೆಗೆ ಅವುಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅನನ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧ ವಿರುತ್ತದೆ. (ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಃ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿನಃ ಕಥಂ ? ತಸ್ಯ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಲಕ್ಷಣಸಂಬಂಧೋಪಪತ್ತೇಃ – ಸೂ. ೨. ೨. ೩೮.) ಶಂಕೆ : ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಸಂಬಂಧವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೇ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆ ? ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ, ಕಾರ್ಯ, ಸಂಬಂಧ – ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಇವು ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೋ ಅಥವಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಬಂಧವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೋ ಎಂಬ ಎರಡು ಉಪಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿ ಈ ಶಂಕೆಯು ವಿಂಗಡಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕಾರ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವಾಗ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದಲೇ ಅವುಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಅವಿದ್ಯಾದಯ ಏವ ಸಂಘಾತಸ್ಯ ನಿಮಿತ್ತಮಿತಿ। ಕಥಂ ತಮೇವಾಶ್ರಿತ್ಯ ಆತ್ಮಾನಂ ಲಭಮಾನಾಃ ತಸ್ಯೈವ ನಿಮಿತ್ತಂ ಸ್ಯುಃ ? – ಸೂ. ೨. ೨. ೧೮.) ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಜಗತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದು ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ತರ್ಕ ರಚನೆ. ಇದು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದಾದರೂ ಅವಿದ್ಯಾ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅಗ್ರಹಣವೋ, ಸಂಶಯಗ್ರಹಣವೋ, ಅನ್ಯಥಾ ಗ್ರಹಣವೋ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಕರೆಯ ಬಹುದೇ ವಿನಾ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಒಂದು ತರ್ಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆ; ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಾಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ.

ಕಾಲಸ್ವರೂಪ

೨೨೮. ಇನ್ನು ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಕಾರ್ಯಕರಣ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಕಾಲವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದರೆ ಅದೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಈಗ ತೋರಿಸಿ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಾಗಲೇ ಕಾಲಮಾಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಲವೂ ಅನಾದಿಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವೇ. ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ, ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಅನನ್ಯತ್ವವಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಲಕ್ಕೂ, ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಅನನ್ಯತ್ವವಿದೆ. ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಶರೀರವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಶರೀರವೇ. ಆದರೂ ಕಾಲವೇ ಬ್ರಹ್ಮದ (ಪೂರ್ಣ) ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ಅಂಗಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ದೇಶದಂತೆಯೇ ಕಾಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವೇ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ತರ್ಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಕಾಲ ಪರಿಮಾಣವೇ ಇರುವಂತೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿದರೂ ಎಚ್ಚರಕಾಲದ ಹಲವು ಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳೂ ಕಳೆಯಬಹುದು. ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಅರಿವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಖದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಕಾಲವು ಬೇಗನೆ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ; ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಕಾಲವು ಎಳೆದಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಾಗುವ ವಿಕ್ಷೇಪಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಲಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಕಲ್ಪವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದೆ ವಿಕಲ್ಪವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಈ ಕಾಲಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕಾಲವೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾಲವು ಸೂರ್ಯನ ಉದಯಾಸ್ತಮಾನಗಳನ್ನೂ, ಗ್ರಹಸಂಚಾರಗಳನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿ ವರ್ಷಗಳೂ, ಮಾಸಗಳೂ, ದಿನಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾಲಾವಯವಗಳು ಆಯವ್ಯಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಭುವು ನಿಯಮಿಸಿರುವ ಲೆಕ್ಕಿಗನಂತೆ ಅಕ್ಷರದ ಪ್ರಶಾಸನದಲ್ಲೇ ಹಿಂದಿನ, ಮುಂದಿನ, ಈಗಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುವು. (ಬೃ. ೩. ೮. ೯.) ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾಲವು ಭವಿಷ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಓಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮೂಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಚ ತೇನಾವಿಭಕ್ತ ದೇಶಕಾಲತ್ವಾತ್ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಕಾರಣತ್ವಾತ್ – ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜೀವರ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಆಕಾಶವು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೧. ೨.) ಸೂಜಿಗಲ್ಲುಗಳು

ಯಾವಾಗಲೂ ಉತ್ತರದಿಕ್ಕಿಗೇ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ದಿಕ್ಕುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳೇ ಅಧಿದೇವತೆಗಳು. (ಬೃ. ೨. ೧. ೧೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ದಿಕ್ಕು, ಕಾಲ, (ಮನಸ್ಸು, ಪರಮಾಣು) – ಇವು ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು. (ಏತೇನ ದಿಕ್ಕಾಲಮನಃ ಪರಮಾಣ್ವಾ ದೀನಾಂ ಕಾರ್ಯತ್ವಂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಂ – ಸೂ. ೨. ೩. ೭.)

ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ

೨೨೯. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಪರಮಾದ್ಭುತ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವ ದರ್ಶನದಿಂದ ಇದಿಷ್ಟೂ ಬಾಧವಾಗುವುದೆಂದೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಬಾಧದಿಂದ ಜಗತ್ತು ನಾಶವಾಗಿ ಬಿಡುವುದೇ ? ಎಂದು ಅವರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜಗತ್ಕಾರಣ ವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಈಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

೨೩೦. ಬೌದ್ಧ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾನ, ನಾಮರೂಪಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನ, ವೇದನೆ, ಶರೀರವ್ಯಾಪಾರ, ಸಂಸಾರ, ದುಃಖ – ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಅವಿದ್ಯಾದಿ ಕಲಾಪವನ್ನು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹಿಂದಿನದು ಮುಂದಿನದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಸಂಘಾತವು (ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕಾರ್ಯಸಮುಚ್ಚಯವು) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ತಪ್ಪೇನು ? ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಘಾತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳೇ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತಾವು ಆಶ್ರಯಿ ಸಿರುವ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ತಾವೇ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಲಾರವು. (ಸೂ. ೨. ೨. ೧೮.) ಶಂಕೆ : ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಘಾತಗಳೂ, ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅನಾದಿ ಯಾಗಿಯೇ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿವೆಯೆಂದರೋ ? ಸಮಾಧಾನ : ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಇರಬಹುದಾಗುತ್ತವೆ : ಮೊದಲನೆಯ ದಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಘಾತದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಘಾತವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವು ದೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮದಿಂದ ಬೇರಿನ್ನಾವ

ಯೋನಿಗಳಲ್ಲೂ ಹುಟ್ಟಬಾರದೆಂದಾಗುವುದು. ಎಂದರೆ ಬೇರಿನ್ನಾವ ಸಂಘಾತವನ್ನೂ (ಶರೀರವನ್ನೂ) ಪಡೆಯಬಾರದೆಂದಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಿಯಮ ವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಈಗ ಆನೆಯಾಗಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಆಗಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಲ್ಲ.

೨೩೧. ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಂಘಾತವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಈಗ ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತತ್ವವೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಇದಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧರ ಕ್ಷಣಭಂಗವಾದವನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆಯೇ ಕೆಡವುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷಣಭಂಗವಾದವೆಂದರೆ "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೂ ಕ್ಷಣಕಾಲವೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಅದು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವ ವಾದ. ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಕಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಭಾವ. ಈ ಅಭಾವದಿಂದ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಹೀಗಿಲ್ಲದಿ ದ್ದರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದಿನ ವಸ್ತುವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪಲಾರರು. ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ಷಣಭಂಗ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ನಾಶದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಸ್ತು ನಾಶವು ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧವೆಂದೂ, ತಮತಮಗೇ ಒದಗುವ ನಾಶವು ಅಪ್ರತಿ ಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧವೆಂದೂ ಎರಡು ಅಭಾವರೂಪದ ನಾಶಗಳಂತೆ. ಯಾವ ನಿರೋಧ ದಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ ಕ್ಷಣಕಾಲವಿದ್ದ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವು ಭಾವರೂಪದ್ದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ನಾಶವಿರಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ **ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿರುಪಾಖ್ಯವಾದ (ಇಂಥ ದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವ) ವಿನಾಶವು ಸಂಭವಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ.** (ನ ಹಿ ಭಾವಾನಾಂ ನಿರನ್ವಯೋ ನಿರುಪಾಖ್ಯೋ ವಿನಾಶಃ ಸಂಭವತಿ। – ಸೂ. ೨. ೨. ೨೨.) ಆ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವು ಅಭಾವರೂಪದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದರ ಮುಂದಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ನಿಯಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡು ನಿರೋಧಗಳೂ ಅಸಂಬದ್ಧವೇ. (ಗೀ. ೧೮. ೪೮.)

೨೩೨. ಈ ಎರಡು ಅಭಾವರೂಪದ ನಿರೋಧಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೌದ್ಧ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವೂ ನಿರುಪಾಖ್ಯವಾದ ಆವರಣಾಭಾವವಂತೆ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಭಾವ

ರೂಪವಸ್ತುವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದವರು ಇದನ್ನು ಅನುಮಾನ ದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥಿವೀ – ಇವುಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಗಳಾಗುಳ್ಳವು. ಚರ್ಮ, ಕಣ್ಣು, ನಾಲಿಗೆ, ಮೂಗು – ಈ ನಾಲ್ಕು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಇವು ಕ್ರಮ ವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಉಳಿದಿರುವ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಶಬ್ದಧರ್ಮವು ಆಕಾಶಕ್ಕೇ ಸೇರಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಭಾವರೂಪ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶಧರ್ಮವೆಂಬುವುದು ಹೇಗೆ? ವಾಯುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನುಭವವಾದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ವಾಯುಧರ್ಮವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಯುವು ಸಹಕಾರಿ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಉಪಾದಾನವಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಲ್ಲೇ ಶಬ್ದದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರಸಾರಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದು ವಾಯುವಿನ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಅದು ನಮಗೆ ಕೇಳುವುದೆಂದು ಈಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ. ಈಗಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಆಕಾಶವಾಣಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಆಕಾಶವು ನಿರುಪಾಖ್ಯವಾದ ಆವರಣಾಭಾವವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಸರಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಇಂತಹ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಯೊಂದು ಹಾರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಒಂದು ಆವರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆವರಣಾಭಾವವಾದ ಆಕಾಶವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಇನ್ನೊಂದು ಹಕ್ಕಿಗೆ ಜಾಗವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಆವರಣ ವಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಇನ್ನೊಂದು ಹಕ್ಕಿಯು ಇರಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದು ಬೌದ್ಧನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅವನ ವಾದವು ಮುಗಿದಂತೆಯೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಹೊಂದು ವುದೇ ಭಾವರೂಪವಸ್ತುವಿಗಾದ್ದರಿಂದ ಅಂಥಾ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಕಾಶವೆನ್ನಬೇಕು. (ಸೂ. ೨. ೨. ೨೪.)

೨೩೩. ಬೌದ್ಧರು ಇನ್ನೂ ಏನು ಹೇಳುವರೆಂದರೆ, ಬೀಜವು ನಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಮೊಳಕೆಯು ಬರುವಂತೆ ಅಭಾವದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಹುಟ್ಟುವುದಾಗಿದ್ದರೆ ಬೀಜವು ನಷ್ಟವಾಯಿತೆಂಬ ಮತ್ತು ಹಾಲು ಒಡೆದು ಹೋಯಿತೆಂಬ ಎರಡು ನಾಶಗಳೂ ಒಂದೇ ಅಭಾವವಾದ್ದರಿಂದ, ನಷ್ಟವಾದ ಬೀಜದಿಂದ ಮೊಸರೂ ಒಡೆದುಹೋದ ಹಾಲಿನಿಂದ ಮೊಳಕೆಯೂ ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏನು? ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವಾದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಯಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವವುಂಟಾಗುವುದಾದರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದ ಮಡಕೆಯೂ, ನೂಲಿ ನಿಂದಾದ ಬಟ್ಟೆಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಕಾಣಬೇಕು; ಕೆಲಸ ಮಾಡದ ಸೋಮಾರಿ ಗಳಿಗೂ ಫಲ ಸಿಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಇವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು.

(ನಾಭಾವಾತ್ ಭಾವ ಉತ್ಪದ್ಯತೇ। ಯದಿ ಅಭಾವಾತ್ ಭಾವ ಉತ್ಪದ್ಯೇತ ಅಭಾವತ್ವಾ ವಿಶೇಷಾತ್ ಕಾರಣ ವಿಶೇಷಾಭ್ಯುಪಗಮಃ ಅನರ್ಥಕಃ ಸ್ಯಾತ್.... ನಾಪಿ ಅಭಾವಃ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ಉತ್ಪತ್ತಿಹೇತುಃ ಸ್ಯಾತ್। ಅಭಾವತ್ವಾದೇವ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿವತ್ ಅಭಾವಾಚ್ಚ ಭಾವೋತ್ಪತ್ತೌ ಅಭಾವಾನ್ವಿತಮೇವ ಸರ್ವಂ ಕಾರ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್। ನ ಚೈವಂ ದೃಶ್ಯತೇ ಸರ್ವಸ್ಯ ಚ ವಸ್ತುನಃ ಸ್ವೇನರೂಪೇಣ ಭಾವಾತ್ಮನೇವ ಉಪಲಭ್ಯಮಾನತ್ವಾತ್ – ಸೂ. ೨. ೨. ೨೬ ; ಉದಾಸೀನಾನಾಂ ಅನೀಹಮಾನಾನಪಿ ಜನಾನಾಂ ಅಭಿಮತಸಿದ್ಧಿಃ ಸ್ಯಾತ್ – ಸೂ. ೨. ೨. ೨೭.)

೨೩೪. ಈ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಜಗತ್ತು ಅಭಾವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಿದ್ದಾರೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಅವರ ಈ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟು ಇಷ್ಟು ಅದ್ಭುತವಾದ, ಆಬ್ರಹ್ಮಸ್ತಂಬಪರ್ಯಂತ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮಾನ್ವಿತವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೆಂದೂ, ಈ ತೋರಿಕೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಮನನಮಾಡಿ ಜಗತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಕೈಬಿಡಬೇಕು.

ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಜೀವನಲ್ಲ

೨೩೫. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಜೀವನೂ ಕಾರಣನಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವಿಷಯವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜೀವನು ಕಾರಣನೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದೆಂದರೆ ಭೂತಯೋನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಾದಿಗಳು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಹೊಂದುವುವೇ ವಿನಾ ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೧. ೧. ೨.) ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಾರೀರನಿಗೆ "ಅಪ್ರಾಣನು, ಅಮನನು" ಇತ್ಯಾದಿ ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ ? (ಸೂ. ೧. ೨. ೨೨.) ಎಲ್ಲ ಲೋಕಗಳೂ ಯಾವ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆಯೋ ಅದು ಜೀವನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವನು ಜ್ಞಾತೃವು; ಇವನು ಭೂತಯೋನಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಇಚ್ಛಿಸುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇವನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯವು (ಸೂ. ೧. ೩. ೪–೭) ಆದರೆ

"ಅನೇನ ಜೀವೇನಾತ್ಮನಾನುಪ್ರವಿಶ್ಯ ನಾಮರೂಪೇ ವ್ಯಾಕರವಾಣಿ – ಈ ಜೀವನೆಂಬ ಆತ್ಮನ ರೂಪದಿಂದ ಅನುಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣ ಮಾಡು ವೆನು" (ಛಾಂ. ೬. ೩. ೨.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತಿ ಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ದೇವತೆಗೇ (ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ) ವ್ಯಾಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೇ ವಿನಾ ಜೀವನಿಗಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿರುವ ಜೀವ ಶಬ್ದವು ಅನುಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. (೬೩–೬೬) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾನಾ ವಿಧವಾದ ಗಿರಿನದೀಸಮುದ್ರಾದಿ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕರಣವು ಅನೀಶ್ವರನಾದ ಜೀವ ನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೇ ? ವ್ಯಾಕರಣ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಪರಮೇಶ್ವರಾಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಥವಾ ಜೀವನು ಪರಮೇಶ್ವರ ನಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಜೀವಭಾವವು ಕೇವಲ ಉಪಾಧಿ ನಿಮಿತ್ತ ವಾದ್ದರಿಂದ, ಜೀವನ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕರಣವೂ ಪರಮೇಶ್ವರ ಕೃತವೇ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ನಾಮರೂಪಗಳ ವ್ಯಾಕರ್ತನೆಂಬುದು ಸರ್ವೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ. (ನ ಚ ಗಿರಿನದೀಸಮುದ್ರಾದಿಷು ನಾನಾ ವಿಧೇಷು ನಾಮರೂಪೇಷು ಅನೀಶ್ವರಸ್ಯ ಜೀವಸ್ಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮಸ್ತಿ .... ಪರಮೇಶ್ವರ ಏವ ಚ ನಾಮ ರೂಪಯೋಃ ವ್ಯಾಕರ್ತಾ ಇತಿ ಸರ್ವೋಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತಃ – ಸೂ. ೨. ೪. ೨೦.) ಹೋಗಲಿ, ಸಗುಣೋಪಾಸನೆ ಯಿಂದ ಈಶ್ವರಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಿಗಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವಿದೆಯೆ ? ಎಂದರೆ, ಅವರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅಣಿಮಾದ್ಯಷ್ಟೈಶ್ವರ್ಯಗಳುಂಟಾ ದರೂ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರವು ಮಾತ್ರ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೇ ಸೇರಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥವರಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಲಯಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ತೋಚಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಜೀವರಿಗೂ ಏಕರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಇಂಥವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬನ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನ ನುಸರಿಸಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲರ ಸಂಕಲ್ಪಗಳೂ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆಗ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಇರುವರೆಂಬುದೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೪. ೪. ೧೭.)

೨೩೬. ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವನಿಂದ ಕರಣಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಭಾಗವತ ಮತವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಭಾಷ್ಯವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತ ನಾದ ವಾಸುದೇವನೊಬ್ಬನೇ ನಿರಂಜನ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವ ವೆಂದೊಪ್ಪಿ ಅವನಿಂದ ಸಂಕರ್ಷಣನೆಂಬ ಕರ್ತೃವಾದ ಜೀವನೂ, ಈ ಜೀವನಿಂದ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನೆಂಬ ಮನಸ್ಸೂ, ಈ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅನಿರುದ್ಧನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರವೂ

ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಇದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇನೋ ಎಂದರೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಜೀವನಿಂದ ಕೊಡಲಿ ಮುಂತಾದ್ದು ಹುಟ್ಟುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾಧಾರಣ ಜೀವರಾಗಲಿ, ಅಣಿಮಾದಿ ಅಷ್ಟೈಶ್ವರ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಈಶ್ವರಸಾಯುಜ್ಯದಲ್ಲೇ ಇರುವವರಿಗಾಗಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳ ಕಾರಣತ್ವವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ನ ಹಿ ಲೋಕೇ ಕರ್ತುಃ ದೇವದತ್ತಾದೇಃ ಕರಣಂ ಪರಶ್ವಾದಿ ಉತ್ಪಾದ್ಯಮಾನಂ ದೃಶ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೨. ೪೩.)

ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಿಯಮಬದ್ಧ

೨೩೭. ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. "ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ" (ತೈ. ೨. ೧. ೨.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಶಬ್ದಗುಣವುಳ್ಳ, ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುವ ಆಕಾಶವುಂಟಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಲಲಿತಾಷ್ಟೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಭೂತಯೋನಿಯನ್ನು "ನಭೋರೂಪಾಯೈ ನಮಃ, ಇಂದು ಸೂರ್ಯಾದಿ ಜ್ಯೋತಿರ್ಭೂತಾವಕಾಶದಾಯಿನ್ಯೈ ನಮಃ" ಎಂದು ಸ್ತುತಿಸಿದೆ. ಈ ಆಕಾಶದಿಂದ ಇದರ ಶಬ್ದಗುಣವನ್ನೂ, ತನ್ನ ಸ್ಪರ್ಶಗುಣವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ ವಾಯು ವುಂಟಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ತನ್ನದಾದ ರೂಪಗುಣದಿಂದಲೂ, ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಗುಣಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಅಗ್ನಿಯುಂಟಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ತನ್ನದಾದ ರಸಗುಣದಿಂದಲೂ, ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳ ಅಪ್ಪು ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ತನ್ನದಾದ ಗಂಧಗುಣದಿಂದಲೂ, ಹಿಂದಿನ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧಗಳೆಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಪೃಥಿವಿಯುಂಟಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಸಸ್ಯಗಳೂ, ಸಸ್ಯಗಳಿಂದ ಅನ್ನವೂ, ಅನ್ನದಿಂದ ರೇತಸ್ಸೂ, ರೇತಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೈಕಾಲುಗಳುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನೂ ಉಂಟಾದರು. ಪ್ರಪಂಚವು ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಃಗಚಿಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿದಂತೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. (ಮುಂ. ೧. ೧. ೮.) ಆದರೆ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಬರಬಹುದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತೋರಿಸಿದೆ. (೩೧–೩೩.)

೨೩೮. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತು ನಿಯಮಾನ್ವಿತವಾಗಿ ಧಾರಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಾವನ ಅಪ್ಪಣೆಯಿಂದ ಭೂಮ್ಯಂತರಿಕ್ಷಗಳು ಎರಡೂ ತಡೆದುನಿಂತಿರುವುವೋ, ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರು ತಿರುಗಿಸಿದ ಕೊಳ್ಳಿಗಳಂತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವರೋ, ನದಿಗಳೂ ಸಮುದ್ರಗಳೂ ತಮ್ಮ ಮೇರೆಯನ್ನು ಮೀರದಿರುವುವೋ, ಚಲಿಸದ ವೃಕ್ಷಪಾಷಾಣದಿಗಳೂ ಚಲಿಸುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಯಾರ ಅಪ್ಪಣೆಗೆ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿರುವುವೋ, ಋತುಗಳೂ ಅಯನಗಳೂ ಯಾರ ನಿಯಮದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆಯೋ, ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವರಾಗಲಿ ಕರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ಕರ್ಮಫಲಗಳಾಗಲಿ ಯಾರ ಅಪ್ಪಣೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಮೀರದಿರುವುವೋ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವವಿತ್ತೂ ಆದ ಜಗತ್ಕರ್ತನ ಮಹಿಮೆಯೇ. (ಮುಂ. ೧. ೧. ೭.) ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಿಯಮವಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷ್ಯವಾದದ್ದು ಶೂನ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವಾದ ಈ ಮುಂಡಕ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳ ನಿಯಮವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಇನ್ನೂ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವನ್ನೋ ನಿಯಮವನ್ನೋ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಮುಸುಕು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ದಪ್ಪವೋ ಅಧ್ಯಾಸ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಮೂರ್ಖತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೆಂಬುದೊಂದೇ ಇದರಲ್ಲಿನ ನಿಯಮವೇ ಹೊರತು ಇನ್ನಾವ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. "ಐದು ನಾಲ್ಕಲ ಇಪ್ಪತ್ತು" ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತ ಹುಡುಗನು ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇಂಥದೇ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗೆ ನಿಯಮರಹಿತವಾದ್ದಲ್ಲ.

ಜಗತ್ಪ್ರಲಯವೂ ನಿಯಮಬದ್ಧ

೨೩೯. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವಾಗ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆಯೋ ಆಗ ಪ್ರಲಯವು ಅದರ ವಿಪರೀತ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸೋಪಾನವನ್ನು ಹತ್ತುವರೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತ ಕ್ರಮದಲೇ ಇಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ಪಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪೃಥಿವಿಯು ಅಪ್ಪಿನಲ್ಲೇ ಲಯವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಭೂತಗಳು ಹಿಂದುಹಿಂದಕ್ಕೆ ಲಯವಾಗಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಕಾರ್ಯಜಾತವೂ ಎಲ್ಲಿಂದ ಉದ್ಭವವಾಯಿತೋ ಆ ಪರಮಕಾರಣವೂ ಪರಮಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಲಯವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಸರ್ವಂ ಕಾರ್ಯಜಾತಂ ಪರಮಕಾರಣಂ ಪರಮಸೂಕ್ಷ್ಮಂ ಚ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಪ್ಯೇತಿ ಇತಿ ವೇದಿತವ್ಯಂ – ಸೂ. ೨.

೩. ೧೪.) ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವು ನಾಶವಾಗಿರುವುದೇನು ? ಎಂದರೆ, ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಾಶವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ; ಪರಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಅನನ್ಯವಾಗಿ ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (ಕಾರ್ಯಾದಿ ಆಕಾಶಾದಿಕಂ ಬಹುಪ್ರಪಂಚಂ ಜಗತ್, ಕಾರಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ। ತಸ್ಮಾತ್ ಕಾರಣಾತ್ ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಅನನ್ಯತ್ವಂ। ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಅಭಾವಃ ಕಾರ್ಯಸ್ಯ ಅವಗಮ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪.)

೨೪೦. ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಲಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆಚಾರ್ಯಭಾಷ್ಯವು ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಆಚಾರ್ಯರಚಿತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಚಿಂತನವೆಂಬ ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ "ಅಜ್ಞಾನಾದ್ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜಾತಂ ಆಕಾಶಂ ಬುದ್ಬುದೋಪಮಂ" ಎಂದು ಕಾರ್ಯಜಾತವೆಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಪಾಠ ಒಂದಿದೆ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲೇ ಮುಂದೆ ಪ್ರಲಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ "ನಭೋಽಪ್ಯ ವ್ಯಾಕೃತೇ ತಚ್ಚ" ಎಂದು ಎಲ್ಲವೂ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವುದೆಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಲಯಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಆಚಾರ್ಯಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಅರಿತ ಮೇಲೆ ಈ ಪಾಠವು ಮಾಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಅರ್ಧಸಾಹಸದಿಂದಲೇ ಬಂದಿದೆಯೆಂದೂ, "ಅವ್ಯಕ್ತಾದ್ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜಾತಂ" ಎಂಬುದೇ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಪಾಠವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಯಾರಿಗೂ ತಕ್ಕುದಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದು ಒಬ್ಬರ ಮತವಾದರೆ ಅವರು ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳಿ ಕೊಂಡಿರಲು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಕರ್ಮ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಪ್ರಪಂಚ ವಿಲಯ

೨೪೧. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮ ದೊಂದಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯವೇ ಎಂದೂ ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕವೂ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; "ಹೀಗಲ್ಲ, ಹೀಗಲ್ಲ" ಎಂಬ ನಿರಾಕರಣೆ ಯಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (೮೧–೮೨.) ಇದನ್ನು "ಅಸ್ಥೂಲಮನಣ್ವ

ಹ್ರಸ್ವಮದೀರ್ಘಂ – ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲದ್ದು, ಅಣುವಲ್ಲದ್ದು, ಹ್ರಸ್ವವಲ್ಲದ್ದು, ದೀರ್ಘ ವಲ್ಲದ್ದು" (ಬೃ. ३. ೮ .೮.) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಉಪಾಧಿಯಾಗುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಹೇಳಿರಬಹುದಾದರೂ ನಿರಾಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಪರಮಧ್ಯೇಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ "ಅರೂಪವದೇವ ತತ್ಪ್ರಧಾನತ್ವಾತ್ – ರೂಪವಿಲ್ಲದ್ದೇ. ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ" (ಸೂ. ೩. ೨. ೧೪.) ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಪಂಚ ಸ್ವಭಾವದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸೀತು ? ಎಂದರೆ ನಿಜವೇ. ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಿಲಯವಿಲ್ಲದೆ ಪರಮ ಧ್ಯೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರವಿಲಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ತುಪ್ಪವನ್ನು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕರಗಿಸಿ ಚೆಲ್ಲಿಬಿಡಬಹುದಾದಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮುಕ್ತನಾದವನೊಬ್ಬನು ಪ್ರವಿಲಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಈಗ ಜಗತ್ತು ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ರಹಿತವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ನಾಶವನ್ನು ಹೋಲುವ ಲಯಕ್ರಿಯೆಯು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಕಲ್ಪಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೇ ವಿನಾ ಪುರುಷ ಮಾತ್ರನಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಒಳ್ಳೆಯ ವ್ಯಾಯಾಮದ ನಂತರ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಊಟಮಾಡಿ ನಿದ್ರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಿಲಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೀಗೆ: ಅಂಡಾಕಾರದ ಕೋಣೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ನೀಲಾಕಾಶದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಗೋಡೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಿನ ಶಬ್ದಗಳಾವುವೂ ಒಳಗೆ ಬರದಂತೆ ಕೋಣೆಯ ರಚನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೊಂದು ನೀರಿನ ತೊಟ್ಟಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಹತಾಪದ್ದೇ ನೀರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬೆತ್ತಲೆ ಮಲಗಿಸಿ ಮೈ ಅಲುಗದಂತೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧಾತ್ಮಕವಾದ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಉಂಟಾಗುವು ದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಿಲಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವನಿಗೆ ಕೆಲವೇ ನಿಮಿಷಗಳಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸದಿರುವುದ ರಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಿಲಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

೨೪೨. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವು (ಮಾಂ. ೭.) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ತಿಳಿದಾಗ – ಕಣ್ಣುಪರೆಯಿಂದ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರನ್ನು ಕಾಣುವವನು ಪರೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಮೇಲೆ ಒಬ್ಬನೇ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ – ಪುರುಷನು ಜಗತ್ತಿನ ನಡುವೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವವರೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನೂ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದವನಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. (ಕೋಽಯಂ ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯೋ ನಾಮ ? ಕಿಂ ಅಗ್ನಿ ಪ್ರತಾಪ ಸಂಪರ್ಕಾತ್ ಘೃತ ಕಾಠಿನ್ಯ ಪ್ರವಿಲಯ ಇವ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಿಲಯಃ ಕರ್ತವ್ಯಃ, ಆಹೋಸ್ವಿತ್ ಏಕಸ್ಮಿನ್ ಚಂದ್ರೇ ತಿಮಿರಕೃತಾನೇಕ ಪ್ರಪಂಚವತ್ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತೋ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ನಾಮರೂಪ ಪ್ರಪಂಚೋ ವಿದ್ಯಯಾ ಪ್ರವಿಲಾಪಯಿತವ್ಯಃ ಇತಿ। ತತ್ರಯದಿ ತಾವತ್ ವಿದ್ಯಮಾನೋಽಯಂ ಪ್ರಪಂಚೋ ದೇಹಾದಿ ಲಕ್ಷಣ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಃ ಬಾಹ್ಯಶ್ಚ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣಃ ಪ್ರವಿಲಾಪಯಿತವ್ಯ ಇತ್ಯುಚ್ಯೇತ ಸ ಪುರುಷಮಾತ್ರೇಣ ಅಶಕ್ಯಃ ಪ್ರವಿಲಾಪಯಿತುಂ .... ಏಕೇನ ಚ ಆದಿಮುಕ್ತೇನ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಪ್ರವಿಲಯಃ ಕೃತಃ ಇತಿ ಇದಾನೀಂ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಶೂನ್ಯಂ ಜಗತ್ ಅಭವಿಷ್ಯತ್ – ಸೂ. ೩. ೨. ೨೧.) ಶಂಕೆ : ಹಾಗಾದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರವಿಲಯವಾದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಏನೂ ಕಾಣದೆಯೇ ಹೋಗುತ್ತದೇನು ? ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ (೧೯೭) ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಅವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨.) ಹೀಗೆ ಕಂಡಿದ್ದರ ಲಾಭವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯನ್ನು ನೀರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವನು ಅದನ್ನು ಕುಡಿಯಲು ಹೋದರೂ, ಅದುಚೌಳು ನೆಲವೆಂದೇ ತಿಳಿದವನು ಹೋಗಲಾರನಷ್ಟೆ ? ಇದೇ ರೀತಿ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ತನ್ನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿದವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಂಗಾಂಗಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಣದೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ.

"ತದೈಕ್ಷತ"

೨೪೩. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ "ಜಗತ್ತು ಕಾಣುವುದು" ಎಂದರೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ. "ತದೈಕ್ಷತ ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ – ಅದು ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು ಎಂದು (ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡಿತು" (ಛಾಂ. ೬. ೮. ೩.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲಿ "ಬಹುವಾಗುವೆನು" ಎನ್ನುವಾಗ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆ ಇದ್ದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನು ಬಹುವಾದನೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ

ಹಗ್ಗವು ಬುದ್ಧಿಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೋ ಹಾಗೆ
ಆತ್ಮನು ಜಗದಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು. **"ಹಾಗಾದರೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತಿರುವು
ದೆಲ್ಲವೂ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿನ ಹಾವಿನಂತೆ ಹುಸಿಯೇನು?" ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ; ಸತ್ತೇ
ದ್ವೈತವೆಂಬ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿನಾ ಯಾವುದೂ
ಎಂದಿಗೂ ಅಸತ್ತಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ತಾರ್ಕಿಕರು ಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತು
ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೇ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೂ, ನಾಶವಾದ
ಮೇಲೂ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ
ಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಏನನ್ನೂ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ
ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ತೇ. ಹಗ್ಗ
ವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದರೆ ಹಾವೆಂಬ ಹೆಸರೂ ಬುದ್ಧಿಯೂ ತೊಲಗುವಂತೆ
ಸತ್ತನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿತವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯದ ಶಬ್ದಬುದ್ಧಿಗಳು
ತೊಲಗುವುವು.** (ಅಸದೇವ ತರ್ಹಿ ಸರ್ವಂ ಯದ್ಗೃಹ್ಯತೇ ರಜ್ಜುರಿವ ಸರ್ಪಾ
ದ್ಯಾಕಾರೇಣ । ನ । ಸತ ಏವ ದ್ವೈತಭೇದೇನ ಅನ್ಯಥಾ ಗೃಹ್ಯಮಾಣತ್ವಾನ್ನಾ ಸತ್ತ್ವಂ
ಕಸ್ಯಚಿತ್ ಕ್ವಚಿತ್ ಇತಿ ಬ್ರೂಮಃ । ಯಥಾ ಸತೋಽನ್ಯತ್ ವಸ್ತ್ವಂತರಂ
ಪರಿಕಲ್ಪ್ಯ ಪುನಸ್ತಸ್ಯೈವ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಚೋರ್ಧ್ವಂ ಅಸತ್ತ್ವ
ಬ್ರುವತೇ ತಾರ್ಕಿಕಾಃ । ನ ತಥಾಽಸ್ಮಾಭಿಃ ಕದಾಚಿತ್ ಕ್ವಚಿದಪಿ ಸತೋಽನ್ಯತ್
ಅಭಿಧಾನಂ ಅಭಿಧೇಯಂ ವಾ ವಸ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪ್ಯತೇ । ಸದೇವ ತು ಸರ್ವಂ ಅಭಿಧಾನಂ
ಅಭಿಧೀಯತೇ ಚ ಯದನ್ಯಬುದ್ಧ್ಯಾ । — ಛಾಂ. ೬. ೨. ೩.) ಈ ಶ್ರುತಿಯ
ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಏಳುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ
"ತದೈಕ್ಷತ — ಅದು ನೋಡಿತು" ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿತು? ಅದರ
ಸ್ವರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ, ವಿಂಗಡವಾಗಿಲ್ಲದೆ
ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಂಗಡವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡಿತು.
ಇದನ್ನು ಅಸಮಂಜಸವೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನದನ್ನೂ ಮುಂದಿನ
ದನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಯೋಗಿಗಳಿಗೇ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧನಾದ
ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದೇ
ಇಲ್ಲ. (ಸೂ. ೧. ೧. ೫.) ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ? ಮನುಷ್ಯರು ಏನನ್ನಾದರೂ ರಚಿಸು
ವಾಗಲೂ ಈ ಕ್ರಮವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಿಗೆ ತಾನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಮನೆಯ
ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವನ್ನು ಮುಂಚೆ
ನೋಡಿಯೇ ಮುಂದೆ ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ
ಮಾತ್ರ ಮನುಷ್ಯರಿಗಿರುವಂತೆ ಅದರ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಉಪಾದಾನ
ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ

೨೪೪. "ಇದು" ಎಂದು ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹಲವಾರು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯಾದ ಇಂದ್ರಜಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಮಾಯಾವಿಯು ತಾನೇ ಹರಡಿರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲದ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ (ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯಿಂದ ಎಂದರ್ಥ, ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಎಂದಲ್ಲ) ಸೋಕಲ್ಪಡದಿರುವಂತೆ ಸಂಸಾರಮಾಯೆಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೋಕಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ" (ಯಥಾ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಸಾರಿತಯಾ ಮಾಯಯಾ ಮಾಯಾವೀ ತ್ರಿಷ್ವಪಿ ಕಾಲೇಷು ನ ಸಂಸ್ಪೃಶ್ಯತೇ ಅವಸ್ತುತ್ವಾತ್, ಏವಂ ಪರಮಾತ್ಮಾಪಿ ಸಂಸಾರಮಾಯಯಾ ನ ಸಂಸ್ಪೃಶ್ಯತೇ। ಸೂ. ೨. ೧. ೯.) ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಇಂದ್ರಜಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ (೧೦೪) ಮರೆಮಾಡಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೂ, ಇಟ್ಟಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಮರೆಮಾಡಿ ನಾಶವಾದಂತೆಯೂ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಅಂಥ ಇಂದ್ರಜಾಲವು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಆದ ಇಂದ್ರಜಾಲವು ಅವಸ್ತುವೇ – ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುವಲ್ಲದ್ದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಇಂದ್ರಜಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಜಗತ್ತು ಸತ್ತೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಕಾರಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಗೆ ಸೋಕುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲೂ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆಯೇ (೧೦೪) ಇಂದ್ರಜಾಲವು ಮಾಯಾವಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ; ಅವನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯೇ ವಿಧವಿಧವಾದ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ, ಶಕ್ತಿಯು ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ. (ಕಾರಣಸ್ಯ ಆತ್ಮಭೂತಾ ಶಕ್ತಿಃ, ಶಕ್ತೇಶ್ಚ ಆತ್ಮಭೂತಂ ಕಾರ್ಯಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಇದು ಮಾಯಾವಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಅವನಿಗೆ ಅವಸ್ತುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅವನನ್ನು ಸೋಕುವುದಿಲ್ಲ – ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೋ, ಸುಖವೋ, ದುಃಖವೋ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಭಿಕರಿಗೆ ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತುಗಳೇ, ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಅವುಗಳಿಂದ ಭಯಾಶ್ಚರ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆಯೇ ಮಾಯಾವಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಅವು ಎಷ್ಟು ಘನೀಭೂತವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅವರು ತಾಳಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಎಲ್ಲೆ ಮೀರಿ ಎಳೆದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶಾಂಕರ

ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಜಗತ್ತು ಅಭಾವವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಯುಕ್ತ ಜೀವನಾಗಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಉಚ್ಚಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆಹೋಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದೂ, ಅಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕರ್ತನಾಗಿ ರೂಪರೂಪಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿರೂಪನಾಗಿರುವವನು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ. ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಏತಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಾಕರಣಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ? ಎಂದರೆ ಅವನ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೆಂಬ ಅವನ ನಿರುಪಾಧಿಕ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ (ಬೃ. ೨. ೫. ೧೯.) ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂಬ ಮಹಾಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ಇಂಥ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಯನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೋ, ಕಲ್ಪಿತವೆಂದೋ ಹೇಳುವುದು ಕೃತಘ್ನತೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

೨೪೫. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಬೀಸುತ್ತಾರೆ. "ನೀವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾಯೆಯೂ ಇದೆಯೆಂದೊಪ್ಪ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯಿಲ್ಲವೆನ್ನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ." ಈ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನೇಕ ಪ್ರತ್ಯಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ವೀರ್ಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಈಗ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದಿಷ್ಟು : ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೂ ಮಾಯೆಯಿರುವುದರಿಂಲೇ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಜೀವರ ಒಪ್ಪಿಗೆಗಾಗಿ ಕಾದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಇದೆ, ಸತ್ತರೂ ಇದೆ, ನಿದ್ರಿಸಿದರೂ ಇದೆ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ಇದೆ. ಜಗತ್ತು ತನ್ನೊಡನೆ ಏಕೀಭೂತವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನಿ ಯನ್ನೂ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಇಚ್ಛೆಯಾದರೆ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ (೧೭೦, ೧೭೧) ಇದೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಸೂ. ೩. ೩. ೩೨.) ಅಷ್ಟೇಕೆ ? ತಾನೇ ಸಹ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ.

೨೪೬. ಇದು ಹೀಗಿರಲಿ. "ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ವಿಚಿತ್ರನಾಗಿರುವನೆಂದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯಬಾರದು ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕರಗಿಸಿ ಆಯತನ ವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಏಕರಸನಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಿರಿ" (ನ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವಿಶಿಷ್ಟೋ ವಿಚಿತ್ರ ಆತ್ಮಾ ವಿಜ್ಞೇಯಃ, ಕಿಂ ತರ್ಹಿ, ಅವಿದ್ಯಾಕೃತಂ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚಂ ವಿದ್ಯಯಾ ಪ್ರವಿಲಾಪಯಂತಃ ತಮ್ಮೈವೇಕಂ ಆಯತನಭೂತಂ ಆತ್ಮಾನಂ ಜಾನಥ ಏಕರಸಂ ಇತಿ । – ಸೂ. ೧. ೩. ೧.) ಎಂಬ

ಉಪದೇಶಾಮೃತವನ್ನು ಭಗವತ್ಪಾದರು ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಬಹುದು : ಸತ್ತ್ವದ ವಿಕಾರಗಳೇ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸತ್ತ್ವರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೂ ವಿಕಾರಗಳು ಅನೃತವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಕೇವಲ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಚಿನ್ನದ ಉಂಗುರದಲ್ಲಿನ ಉಂಗುರವೆಂಬ ವಿಕಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಅರಿಯುವಂತೆಯೂ, ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿನ ಗಡಿಗೆಯೆಂಬ ವಿಕಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಮಣ್ಣನ್ನು ಅರಿಯುವಂತೆಯೂ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿನ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲೇನೋ ಉಂಗುರವನ್ನು ಕರಿಗಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಪುಡಿಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ವಿಕಾರರಹಿತವಾದ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸತ್ತ್ವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪುರುಷಮಾತ್ರನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ (೨೪೧–೨೪೨.) ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೆ ಮುಕ್ತನಾದವನೊಬ್ಬನು ಈ ರೀತಿ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಈಗ ಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. (ಸೂ. ೩. ೨. ೨೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಿಯೂ ಕಾರ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬುದು ಇವರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾದಾಗ ನಾಮರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವಿಲಾಪಿತವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಬ್ರಹ್ಮವಿದಃ ಸರ್ವಂ ನಾಮರೂಪಾದಿ ಆತ್ಮನ್ಯೇವ ಪ್ರವಿಲಾಪಿತಂ ಆತ್ಮೈವ ಸಂವೃತ್ತಂ – ಬೃ. ೨. ೪. ೧೪.) ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರವೂ ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ್ದು ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. (ಕಾರ್ಯಾಕಾರೋಽಪಿ ಕಾರಣಸ್ಯ ಆತ್ಮಭೂತ ಏವ, ಅನಾತ್ಮಭೂತಸ್ಯ ಅನಾರಭ್ಯತ್ವಾತ್ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೂ ಅವರಿಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಹೇಗೆ ಉಳಿಯಬಹುದೆಂಬುದೇ ನಮಗೆ ಸೋಜಿಗ. **ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ವಸ್ತುವೇ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ನ ಚ ವಿಶೇಷ ದರ್ಶನಮಾತ್ರೇಣ ವಸ್ತ್ವನ್ಯತ್ವಂ ಭವತಿ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೮.) ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ, ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ವಸ್ತುವೇ ಬೇರೆಯಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಭಯಪಡುತ್ತಾರೆ.** "ನಾವು ಭಯಪಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಶೇಷಾಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸತ್ತ್ವದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವರಿಗೆ ಇದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ರೂಪದ ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಆಗ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ವಿಕಾರ

ಮಾತ್ರ. ನಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಬಂಡೆಯ ಮುಂದೆ ಉಚ್ಚರಿಸಿದರೆ ಆಗ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವುದೂ ವಿಕಾರಮಾತ್ರ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನೂ, ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯನ್ನೂ ಅರಸಿಕೊಂಡು ಹೋದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಹೀಗೆ **ನಾಮ, ರೂಪ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಜಾತವೆಲ್ಲವೂ ಸದ್ರೂಪದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವು, ತಾನು ತಾನಾದರೆ ಅನೃತವೇ. (ಸರ್ವಂ ಚ ನಾಮರೂಪಾದಿ ಸದಾತ್ಮನೈವ ಸತ್ಯಂ ವಿಕಾರಜಾತಂ, ಸ್ವತಸ್ತು ಅನೃತಮೇವ – ಛಾಂ. ೬. ೩. ೨.) ಇಂಥ ತಾನುತಾನೇ ಆದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಮನುಷ್ಯರು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವು.**

೨೪೭. ನಾವು ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವಷ್ಟೆ ? ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಇದೇ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೇ ಕನ್ನಡಿ. ನಾಮರೂಪಗಳ ವಿಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದರಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಅರ್ಥಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ವಿಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರ. (ಸ್ಮೃತ್ಯುಪಲಬ್ಧ್ಯೋಶ್ಚ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಅಂತರಂ ಸ್ವಯಂ ಅನುಭೂಯತೇ ಅರ್ಥ ವಿಪ್ರಯೋಗ ಸಂಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕಂ – ಸೂ. ೨. ೨. ೨೯.) ಈ ಸ್ಮೃತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎಲ್ಲ ಸಂಸಾರವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆ. "ವಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದ ಪ್ರತ್ಯಯವು ತೊಲಗದಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಲೂ, ಕೇಳುತ್ತಲೂ, ಯೋಚಿಸುತ್ತಲೂ, ಅರಿಯುತ್ತಲೂ 'ಇದನ್ನು ಮಾಡಿ ಇದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಹೀಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ವಾಚಾರಂಭಣ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯರೂಪಗಳಲ್ಲೇ ಅಭಿಸಂಧಿಯ (ನಂಬಿಕೆಯ) ಪ್ರತ್ಯಯವು (ಭಾವನೆಯು) ಅವನಿಗಿರುತ್ತದೆ. (ತಸ್ಯ ಏವಂ ಕೃತೋ ನ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥತಾ। ವಾಚಾರಂಭಣಮಾತ್ರ ವಿಕಾರಾನೃತ ಅಭಿಸಂಧಿ ಪ್ರತ್ಯಯಂತ್ವಾತ್ – ಛಾಂ. ೨. ೨೩. ೧.) ಆದರೆ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ತಪ್ಪಿಹೋದಾಗ ಪ್ರಕೃತಿವಶದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಕಾರ್ಯಗಳ ವಿನಾ ಬೇರಾವ ಶಾರೀರಿಕ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರಿವ್ರಾಜಕರನ್ನು ಹಿಂದಿನ, ಈಗಿನ, ಮುಂದಿನ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸ್ಮರಿಸದಿರುವವರು (ನಾಂತಂ ನ ಮಧ್ಯಂ ನ ಬಹಿಃ ಸ್ಮರಂತಃ) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಭಾವರೂಪವಾದ ಮತ್ತಾವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಕಾರಗಳು ಅನೃತವೇ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತವನಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಆದರಿಸಿಯೇ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವೂ ನಿರ್ಮಾಣ

ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನ ಲೋಕವು ಮಿಥ್ಯೆ – ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ **ಸಂಸಾರ ವ್ಯವಹಾರದಷ್ಟೇ ಮಿಥ್ಯೆ.**

ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರವಯುವತ್ವ

೨೪೮. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ, ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನರಿಯುವಾಗ ಒಂದು ಜಟಿಲವಾದ ಶಂಕೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದು ನಿರವಯುವವೆಂಬುದು ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ "ತಾವಾನಸ್ಯ ಮಹಿಮಾ ತತೋ ಜ್ಯಾಯಾಂಶ್ಚ ಪೂರುಷಃ। ಪಾದೋಽಸ್ಯ ಸರ್ವಾಭೂತಾನಿ ತ್ರಿಪಾದಸ್ಯಾಮೃತಂ ದಿವಿ – ಅಷ್ಟು ಈತನ ಮಹಿಮೆ. ಪುರುಷನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡವನು. ಸರ್ವಭೂತಗಳೂ ಇವನ ಪಾದಗಳು. ಇವನ ಮೂರು ಅಮೃತಪಾದಗಳೂ ದ್ಯುಲೋಕದಲ್ಲಿವೆ" (ಛಾಂ. ೩. ೧೨. ೬.) ಎಂಬ ಪರಮಾತ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯು ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದು ಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ; ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿರವಯುವತ್ವವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೨೬.) ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿರವಯುವತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿಯಬೇಕು ?

೨೪೯. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಬಿಡಿಸಬೇಕು. ಶ್ರುತಿಯು "ಬ್ರಹ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜಗತ್ತಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರವಯುವವೂ ಆಗಿದೆ" ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ಎಂಬ ಭಯವಾದರೂ ಈ ರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಅನುಭವದಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ರತ್ನ, ಮಂತ್ರ, ಔಷಧಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉಪದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯು ವುದೂ ಇಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೨೭.) ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವಗಳಿರುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮರೆಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಚಿಂತ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಅರಿತು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿದೆ ? ಜೊತೆಗೆ ಕನಸು ಕಾಣುವ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ನಾಶವಾಗದೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದೂ, ದೇವಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಮಾಯಾವಿಗಳಿಂದಲೂ

ಅವರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಾಗುವುದೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಇರುವ, ಇದೇ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವಗಳುಳ್ಳ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಚಿಂತ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ತಾಳದೆ, ಶ್ರುತಿಯು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳುವುದೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕು. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ, ಈವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ವಿರೋಧವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ವಿನಾ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗಿದೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಇರುವುದು ನಿರವಯವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಎಂದೂ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೨೭.) ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಷ್ಟು: ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜಗತ್ತಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರವಯವೂ ಆಗಿದೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಚಿಂತ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೆಚ್ಚೇಂದರೆ, ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೇ ಈ ರೀತಿ ಹಲವಾರು ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೇ ವಿನಾ, ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಬಿಡಿಸಲು ಹೋಗಬಾರದು.

ತರ್ಕಲಕ್ಷಣ

೨೫೦. ಬ್ರಹ್ಮದ ಇಂಥ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯಾಧಾರದ ಮೇಲೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಮೊದಲು, ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೀಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತರ್ಕದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಿರೋಧವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹೀಗೆ: ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂದು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗದ ಪ್ರಪಂಚದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಿವೆಯಲ್ಲವೆ? ಇವು ಯಾವ ತತ್ತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ

ನಿಂತಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಧಾನವನ್ನೂ, ವೈಶೇಷಿಕರು ಅಣು ಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಧಾನವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಣುಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯು ಸಮರ್ಥಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಆಗ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗು ತ್ತದೆ. ಇದೇ ತರ್ಕದ ವಿಧಾನ ; ಕೆಲವು ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳನ್ನು – ಎಂದರೆ ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧ ವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು – ಒಪ್ಪಿ, ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತರ್ಕ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಿಕವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸ್ವಸಿದ್ಧ, ಅಣುಗಳು ವೈಶೇಷಿಕರ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳು. ಈ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳು ಯಾವುವು ? ಎಷ್ಟು ? ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಗಳೇನು ? ಎಂದು ನಿಗದಿಮಾಡುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಬುದ್ಧಿಚಾತುರ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸ್ವಸಿದ್ಧವು ದೃಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮುಂದೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಕಾರ್ಯವೂ ದೃಷ್ಟವಾದರೆ (ಕಂಡುಬಂದರೆ) ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಲ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ; ಅದು ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಿದ್ದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೇಲಿನಿಂದ ಸುರಿದ ನೀರು ಗುರುತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹರಿಯುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ನೀರನ್ನು ನುಂಗಿದಾಗ ಅದು ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಯಲು ಅದರ ಗುರುತ್ವವೇ ಕಾರಣವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳು ವುದು ಒಂದು ಸ್ವಸಿದ್ಧ. ಆದರೆ ಇದು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತಲೆಕೆಳಗೆ ನಿಂತು ನುಂಗಿದರೆ ಗುರುತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ನೀರು ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಇಳಿಯು ವುದು ದೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕ ತರ್ಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ, ಅದರ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಸೂ. ೨. ೨. ೩೮.) ಇಷ್ಟು ಲೌಕಿಕ ತರ್ಕದ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪ.

ತರ್ಕಕ್ಕಿರುವ ತಡೆ

೨೫೧. ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳು ಎಷ್ಟಿರಬೇಕು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ತನ್ನಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸ್ವಸಿದ್ಧದಿಂದ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇವು ಅಪರಿಮಿತವಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಪರಿಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. ಈಗ ಪ್ರಪಂಚದ

ಎಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು ನಿಗದಿಯಾಗಿರುವ ಪರಿಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಆಗ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಪ್ರಪಂಚ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಕೊನೆಯ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ ; ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಲಿ, ಶ್ರುತಿಗಳಾಗಲಿ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚಸ್ವರೂಪವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟೇ ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ ಈಗಿನ ನಿಯಮಗಳೇ ಮುಂದೆಯೂ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರಮೇಲೆ ವಿಧವಿಧವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಮತ್ತು ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆಯುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಬುದ್ಧಿಚಾತುರ್ಯವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನ ತರ್ಕವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಆಭಾಸವೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕರನ್ನೂ ಸಭೆ ಸೇರಿಸಿ ಒಮ್ಮತದ ತರ್ಕವೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೂ, ಮುಂದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೂ ಆಭಾಸವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಬುದ್ಧಿಗಳು ವಿವಿಧ ರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ನಿಲುಗಡೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳ ಕಪಿಲ ಕಣಾದರಿಗೂ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತರ್ಕದಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅಪೂರ್ಣವೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ವಿರೋಧಗಳಿರುವುವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮರ್ಪಕ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ತರ್ಕದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೧.)

ಜಗದ್ವರ್ಣನೆಯು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ

೨೫೨. ಪ್ರಪಂಚವು ಎಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೊಂದು ಇರಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಅನೇಕರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಯಕಟ್ಟಿಗೂ ಸಿಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಿಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಅವರ ಭಾಷೆಯೇ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ತರ್ಕದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತರ್ಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳನ್ನು

ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆವಲ್ಲವೆ? ಅಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಸಮರ್ಥನೆಯಿಲ್ಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಏನೆಂಬುದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವಸಿದ್ಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಹಿಂದಿನ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ತರ್ಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಅರ್ಥವಾಗದಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬಿಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ವಸಿದ್ಧಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವು ಇಂತಿಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅವೇ ನೇರವಾಗಿ ದೃಷ್ಟಗಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಯು ಅವುಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಯೋ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿಯೋ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆಭಾಸಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಈ ರೀತಿಯ ಅನವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಇದನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. "ವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪದಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವಲ್ಲವೆ? ಇದು ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವೆಂದರೇನೆಂದು ಇದರಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯ, ಅರ್ಥ, ಕೊಡು, ಪದ, ಸಮುಚ್ಚಯ – ಇವಿಷ್ಟೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿಕೆಯು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಪದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಹೇಳಿಕೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಇದರಂತೆಯೇ "ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ...." ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ತರ್ಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ತರ್ಕದ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶವನ್ನು ಮರೆತರೆ ಎಷ್ಟೋ ಗೊಂದಲಗಳಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಈಗ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸುಳ್ಳು" ಎಂದು ಒಬ್ಬರು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು ನಿಜವಾದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸುಳ್ಳು; ಸುಳ್ಳಾದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಿಜ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ "ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆ" ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ತರ್ಕಬದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದು ಹಲವರು ತೋರಿಸುವುದುಂಟು.

ಮಾಯೆಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು

೨೫೪. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕ ತರ್ಕವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೋ

ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ತರ್ಕವು ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ತರ್ಕವು ಮುಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲೋ, ಕೆಲವು ಕಾಲಗಳಲ್ಲೋ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಮೂಲಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಂಗಡವಾಯಿತೆಂಬಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಅದು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೂಲಕಾರಣದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವದ ಲಕ್ಷಣ. ಅದು ಇದೆ; ಆದರೆ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂತಿದೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವದ ಅರ್ಥ ಇದೇ ಹೊರತು "ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದು" ಎಂದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದು ನಿರ್ವಚನೀಯ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲದ್ದು. ಆದರೆ ತೋರುವುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದು ಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಇರಲಿ. ಮೂಲಕಾರಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಬೇರೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಏಕಾಕಿಯಾದ ತತ್ತ್ವವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಮೂಲಕ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯಾಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಆಗಮಮಾತ್ರ ಸಮಧಿಗಮ್ಯ ಏವ ತು ಅಯಮರ್ಥಃ – ಸೂ. ೨. ೧. ೬.) ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮೂಲಕಾರಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೀಗೇಕೆ? ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಸಂಶಯಪಡುವವರು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೇ ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಏಕೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಅವನನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ಕೇಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕರಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯದ ಆಗಮದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇಕೆ?

ಹಾಗಾದರೆ ತರ್ಕವೇಕೆ?

೨೫೪. ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕ ತರ್ಕವು ಎಂದಿಗೂ ಕೊನೆಮುಟ್ಟದ ಶ್ರಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಪೂರ್ಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಹೌದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲವೋ (ಸೂ. ೩. ೪. ೨೬–೨೭.) ಹಾಗೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. **ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇದು ಅಲಂಕಾರವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ತರ್ಕಕ್ಕೆ**

ನಿಲುಗಡೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಿದ್ದೆಂಬ ಮೂಢಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. (ನ ಹಿ ಪೂರ್ವಜೋ ಮೂಢ ಆಸೀದಿತಿ ಆತ್ಮನಾಪಿ ಮೂಢೇನ ಭವಿತವ್ಯಮಿತಿ ಕಿಂಚಿದಸ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣಂ – ಸೂ. ೨. ೧. ೧೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ತಪ್ಪಿದ್ದೇವೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕನೊಬ್ಬನ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಯು ಸುಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ತರ್ಕದಿಂದ ಹೇಳಿದರೂ ಅದನ್ನು ಮಗುವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾರದಲ್ಲವೆ? ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ "ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಓರೆಹಚ್ಚಿಯೇ ನೋಡಬೇಕು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ತರ್ಕಿಸದೆ ಇರಬಾರದು; ತರ್ಕಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಸ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಲೂ ಹೋಗಬಾರದು. ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ತರ್ಕವು ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾಗಿರಬೇಕು. (ಶ್ರುತ್ಯಾದಯಃ ಅನುಭವಾದಯಶ್ಚ ಯಥಾ ಸಂಭವಂ ಇಹ ಪ್ರಮಾಣಂ। ಅನುಭವಾವಸಾನತ್ವಾತ್ ಭೂತವಿಷಯತ್ವಾಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸ್ಯ – ಸೂ. ೧. ೧. ೨.) ಏಕೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಿಯಮಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಕಂಡಿಕೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ "ಬ್ರಹ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜಗತ್ತಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರವಯವವೂ ಆಗಿದೆ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿತಲ್ಲವೆ? (೨೪೯.) ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ತರ್ಕವು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಉಂಟಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. (ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿನಃ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧೋಪಪತ್ತೇಃ। ಅಪಿ ಚ ಆಗಮಬಲೇನ ಬ್ರಹ್ಮವಾದೀ ಕಾರಣಾದಿ ಸ್ವರೂಪಂ ನಿರೂಪಯತಿ ಇತಿ ನಾವಶ್ಯಂ ತಸ್ಯ ಯಥಾ ದೃಷ್ಟಮೇವ ಸರ್ವಂ ಅಭ್ಯುಪಗಂತವ್ಯಂ ಇತಿ ನಿಯಮಃ ಅಸ್ತಿ। ಪರಸ್ಯ ತು ದೃಷ್ಟಾಂತಬಲೇನ ಕಾರಣಾದಿ ಸ್ವರೂಪಂ ನಿರೂಪಯತಃ ಯಥಾ ದೃಷ್ಟಮೇವ ಸರ್ವಂ ಅಭ್ಯುಪಗಂತವ್ಯಂ ಇತ್ಯಯಂ ಅಸ್ತಿ ಅತಿಶಯಃ। – ಸೂ. ೨. ೨. ೩೮.) ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕದಿಂದ

ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ, ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವಾಗಿ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ಎಂಬ ಸಮಗ್ದರ್ಶನವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಕೈವಲ್ಯ.

ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಓಂಕಾರ

ಜೀವರ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು

೨೫೫. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆಕಾಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಶರೀರದವರೆಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಇದರಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು, ಆಲೋಚಿಸುವುದು, ಅರಿಯುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷ ರೂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇನೋ ನಿರ್ವಿಶೇಷನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಂದ್ರ ಸೂರ್ಯರೆಂಬ ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಾಹುವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದಾದಂತೆ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. (೬೩) ಆದರೆ ಸ್ವಯಂಭುವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗಡೆಗೆ ಕೊರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರಗೆ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು (ಕ. ೨. ೨. ೧.) ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಇವರು ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಿ" ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಅನುಕಂಪವುಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮನು ತಾನೇ ಅವರಿಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇ ಜೀವರ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು : ಜಾಗ್ರತ್ತು (ಎಚ್ಚರ), ಸ್ವಪ್ನ (ಕನಸು), ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿ (ಗಾಢನಿದ್ರೆ). ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೆಳೆದುಕೊಂಡು ತಾನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಃಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ, ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಜ್ಞನಾದ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೇ ತಾನೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಮನುಷ್ಯರು ಅವನ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಂತೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾವು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದರೆಂದೇ ಅವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ಈ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದು ಅವರಿಗೆ ಆತ್ಮನ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಶ್ರುತಿಯು ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಓಂಕಾರ

೨೫೬. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಓಂಕಾರವೇ ಆಧಾರ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಹೆಸರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು. ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೆಂದು ಸಾಲಿಗ್ರಾಮ ವನ್ನು ಪೂಜಿಸುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಓಂಕಾರವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಪರಬ್ರಹ್ಮವೂ ಇದೇ, ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವೂ ಇದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಏತದ್ಧ್ಯೇವಾಕ್ಷರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಏತದ್ಧ್ಯೇವಾಕ್ಷರಂ ಪರಂ। ಏತದ್ಧ್ಯೇವಾಕ್ಷರಂ ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಯೋ ಯದಿಚ್ಛತಿ ತಸ್ಯ ತತ್ ।" (ಕ. ೧. ೨. ೧೬.) ಎಂದೂ, "ಪರಂ ಚಾಪರಂ ಚ ಬ್ರಹ್ಮ ಯದೋಂಕಾರಃ" (ಪ್ರ. ೫. ೨.) ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಜನರ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಓಂಕಾರದಿಂದಲೇ ತುಂಬಿದೆ. ಜನರು "ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ಆಗಲಿ" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಓಂ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ವರ್ಯುವು ಆಗ್ನೀಧ್ರನನ್ನು ಹವಿಸ್ಸು ಕೊಡುವ ಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿಸೆಂದು ಕೇಳಲು "ಓ ಶ್ರಾವಯ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೂ "ಓಂ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರವಚನ ಮಾಡುವವರೂ, ಅಧ್ಯಯನ ವನ್ನು ಮಾಡುವವರೂ ಓಂಕಾರದಿಂದಲೇ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಓಂಕಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. (ತೈ. ೧. ೮.) ಆದ್ದರಿಂದ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯು "ಓಂಕಾರ ಏವೇದಗ್ಂ ಸರ್ವಮೋಂಕಾರ ಏವೇದಗ್ಂ ಸರ್ವಂ – ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ" (ಛಾಂ. ೨. ೨೩. ೩.) ಎಂದು ಓಂಕಾರವನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತದೆ.

ಓಂಕಾರವು ಆತ್ಮನ ಪ್ರತೀಕ

೨೫೭. ಹೀಗೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಆಲಂಬನ. (೧೪೮.) ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ತ ವಾಕ್ಪ್ರಪಂಚವೂ ಓಂಕಾರವೇ ಆಗಿ ಇದು ಆತ್ಮನ ವಾಚಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದುದು, ಈಗ ಇರುವುದು, ಮುಂದೆ ಆಗುವುದು – ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಓಂಕಾರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿದೆ. ಇದೇ ಈ ಕಾಲ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮೀರಿದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ **ವೈಶ್ವಾನರನು** ಪ್ರಥಮ ಪಾದ. ಅ, ಉ, ಮ ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿನ ಅಕಾರವು ಇವನ ಪ್ರತೀಕ. ಇವನಿಗೆ ಅಂತರಿಕ್ಷವು ತಲೆ, ಸೂರ್ಯನು ಕಣ್ಣು, ವಾಯುವು ಪ್ರಾಣ, ಆಕಾಶವು ಸೊಂಟ, ನೀರು ಬಸ್ತಿ ಯೆಂಬ ಮೂತ್ರವನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕುವ ಸ್ಥಾನ, ಭೂಮಿಯು ಪಾದಗಳು. ಅರಿವಿನ

ದ್ವಾರಗಳಾದ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ವಾಯುಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಚಿತ್ತ, ಅಹಂಕಾರ – ಇವು ಇವನ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮುಖಗಳು. ಇವನು ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು **ಸ್ಥೂಲಭುಕ್** ಎಂದಿದೆ. ಜಗತ್ತೂ (ವಿಶ್ವ), ಎಲ್ಲ ಜೀವರುಗಳೂ (ನರ) ಇವನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ವೈಶ್ವಾನರ ಎಂದಿದೆ. (ಛಾಂ. ೫. ೧೨. ೧ – ೫. ೧೮. ೧.) ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರಿವುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನು (ಸ್ವಾತ್ಮ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತೇ ವಿಷಯೇ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಯಸ್ಯ ಸಃ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಃ – ಮಾಂ. ೩.) ಸಮಷ್ಟಿತತ್ತ್ವವಾದ ಈ ವೈಶ್ವಾನರನು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಜೀವನಲ್ಲಿ, ಅವನ ಎಚ್ಚರದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾನವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಇವನು ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನೇ. ಇನ್ನು **ತೈಜಸನು** ಎರಡನೆಯ ಪಾದ. ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿನ ಉಕಾರವು ಇವನ ಪ್ರತೀಕ. ಜೀವನಲ್ಲಿ ಇವನ ಸ್ಥಾನವು ಸ್ವಪ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು **ಸ್ವಪ್ನ ಸ್ಥಾನನು.** ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ವಾಸನಾರೂಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವು ದರಿಂದ ಇವನು ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ, ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ **ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನು.** ವೈಶ್ವಾನರನಿ ಗಿದ್ದಂತೆಯೆ ಇವನಿಗೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮುಖಗಳು ; ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ವಾಸನಾ ರೂಪದ್ದು. ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ವಿಷಯಿ ಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ತೈಜಸನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನ ಮೂರನೆಯ ಪಾದವು **ಪ್ರಾಜ್ಞನು.** ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿನ ಮಕಾರವು ಇವನ ಪ್ರತೀಕ. ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವನು **ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನನು.** ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ತನ್ನ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಯಾದ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಿಡಿ ಅರಿವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಧರ್ಮ ದಿಂದ **ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನು.** ಇವನಿಗೆ ಆಯಾಸವೂ, ದುಃಖವೂ ಸೋಕದಿರುವುದರಿಂದ ಇವನು ಆನಂದಮಯನು – ಎಂದರೆ, ಆನಂದಮಯಕೋಶ ಉಳ್ಳವನೆಂದಲ್ಲ, ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪನು ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ, ಆನಂದದಿಂದ ತುಂಬಿರುವವನೆಂದರ್ಥ. ಹಿಂದೆ ಆದದ್ದನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಆಗುವುದನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಸರ್ವ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಇವನಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನು. ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವನೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರನು, ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು, ಭೂತಯೋನಿಯು. ಇನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ (ತುರೀಯ) ಪಾದವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನೇ. ಇವನು ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ದೇವತೆಯಾದ ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ನದ ದೇವತೆಯಾದ ತೈಜಸನನ್ನೂ, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ದೇವತೆಯಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನು. ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಅ, ಉ, ಮ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಅಮಾತ್ರವಾದ ಓಂಕಾರ ದಿಂದ ಬೇರೆಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗಬೇಕಾದದ್ದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಮಾತ್ರವಾದ ಚತುರ್ಥವೇ ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವೂ, ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವೂ, ಶಿವವೂ ಆದ ಅದ್ವೈತವು. ಓಂಕಾರ

ಧ್ಯಾನವು ಧ್ಯಾತೃವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವೈಶ್ವಾನರನಲ್ಲೂ, ತೈಜಸನಲ್ಲೂ, ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲೂ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಇನ್ನೊಂದು ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ – ಎಂದರೆ ತುರೀಯನಲ್ಲಿ – ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿರು ವುದು ಇವನನ್ನೇ. ಎಂದರೆ ವೈಶ್ವಾನರನು ತೈಜಸನಲ್ಲೂ, ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲೂ, ಇವರು ಮೂವರೂ ತುರೀಯನಲ್ಲೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವವರೆಂದು (ಪ್ರವಿಲಯವಾಗಿರುವವರೆಂದು) ಅರಿಯುವುದರಿಂದ ತುರೀಯನ ಅರಿವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನವರಿಂದ ಮುಂದಿನವರು (ಪದ್ಯೈತೇ) ಪಡೆಯಲ್ಪಡೀತ್ತಾ ರಾದ್ದರಿಂದ ಇವರು ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು. ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂಬ ಮೊದಲ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ಸ್ಥಾನಗಳೂ ಕ್ರಮ ವಾಗಿ ಜೀವನ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ಅವರ ಸ್ಥಾನ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞತ್ವ, ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞತ್ವ, ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನತ್ವಗಳಿಂದ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ ನನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ಇಂತಹ ಸಮಷ್ಟಿ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ದೇಹಾಂತರ್ಗತನಾಗಿರುವ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆತ್ಮನೆಂದರಿತರೆ, ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಭಾಷ್ಯ.)

ಎಚ್ಚರ

೨೫೮. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಮಷ್ಟಿಯ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞರನ್ನೂ ಮತ್ತು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸ್ಥಾನಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವ್ಯಷ್ಟಿಯ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ಯದು ಎಚ್ಚರದ ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವೈಶ್ವಾನರನ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಇದನ್ನು ಅರಿಯದ ಅಜ್ಞರು ತಾವು ಇತರರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರೆಂದೂ, ತಾವು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸು ತ್ತಿರುವರೆಂದೂ ತಿಳಿದು ತಮ್ಮ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರು ತ್ತಾರೆ. (ಛಾಂ. ೫. ೧೮.೧.) ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯು ವಿದ್ಯುದ್ದೀಪ ಗಳಲ್ಲೂ, ವಿದ್ಯುಚ್ಚಾಲಿತ ಯಂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತೆ, ವೈಶ್ವಾನರನೇ ಜೀವರುಗಳ ಬಹುಮುಖವಾದ ಜಾಗ್ರದ್ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರೂ

ತಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ವಾಯುಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಚಿತ್ತ, ಅಹಂಕಾರ – ಎಂಬ ಅದೇ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಅರಿವಿನ ದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದರ ಅಭಾವ ವಾದರೂ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಷಯಗ್ರಹಣವು ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆ ಬಂದ ಕೂಡಲೆ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚುವುದರಿಂದಲೂ, ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೆ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುವುದರಿಂದಲೂ ಜೀವರುಗಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನಿಗೆ ಕಣ್ಣುಗಳೇ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಜೀವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದದ್ದು. ನಿದ್ರಿಸಿ ಎದ್ದಮೇಲೂ ನಿದ್ರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೇ ವ್ಯವಹಾರವು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರ ನಿರ್ಮಿತ ; ಈಶ್ವರ ನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಜೀವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ನಡೆದು ಕೊಂಡು ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದು. ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳೂ, ಕರ್ಮ ಫಲಗಳೂ, ಸುಖದುಃಖಗಳೂ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲೇ ನಡೆಯಬೇಕಾದ್ದು. ಸ್ಥೂಲಶರೀರದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಭೋಗವು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ. ಗುರುಬೋಧೆ, ಸಿದ್ಧಿಗಳು, ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು – ಎಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲೇ. ಇಲ್ಲಾಗುವ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯ ಗ್ರಹಣೋಪಾಧಿಯಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರನಂತೆಯೇ ಸ್ವದೇಹ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗೂ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ.

ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ

ಸ್ವಪ್ನ

೨೫೫. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ದಿನವೆಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹರಿಸಿ ಆಯಾಸ ಗೊಂಡಾಗ ಜೀವನು ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನೇತ್ರಸ್ಥಾನ ದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನವಾಹಿನಿ ನಾಡಿಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜೀವನು ಈ ನಾಡಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೆಳಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯು ನೇತ್ರಸ್ಥಾನದ ವೈಶ್ವಾರಾತ್ಮನನ್ನೇ ಬಲಗಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಇಂದ್ರನೆಂದೂ, ಎಡಗಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಅವನ ಪತ್ನಿಯಾದ ಇಂದ್ರಾಣಿಯೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಾಗ ಜೀವನು ನಿದ್ರಿಸು ತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತ ಇಂದ್ರನೇ ತೈಜಸನು. (ಬೃ. ೪. ೨. ೩.) ವೈಶ್ವಾನರನು ಜೀವರ ಎಚ್ಚರ ವ್ಯವಹಾರದ ನಿರ್ವಾಹಕನಾಗಿರುವಂತೆ ತೈಜಸನು ಸ್ವಪ್ನವ್ಯವಹಾರದ ನಿರ್ವಾಹಕನು. ಜೀವನು ನಿದ್ರಿಸಿದಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಮುಖ ವಾಗಿದ್ದ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶೇಷ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುವು. ಕಣ್ಣುಗಳು ಮುಚ್ಚುವುವು ;

ಇನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುವು. ಆದರೂ ಸ್ಥೂಲೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಆಯಾ ವಿಷಯಗ್ರಹಣ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ಮಾತ್ರೆಗಳಿವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಾತ್ರಾರೂಪವಾದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನಸ್ಸೊಂದೇ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚ ವಿಷಯ ಜ್ಞಾನವು ನಿಂತುಹೋದರೂ, ವಿಷಯಗಳ ಸ್ಮೃತಿ ಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ; ಮತ್ತು ದೇಹಧಾರಣೆಗೆ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಯುಗಳೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶದಂತೆ ಶರೀರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುವನಾಗಿ, ವಾಸನಾರೂಪದಿಂದ ಕಾಮಗಳ ಕಡೆ ಜೀವನು ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೧೧–೧೩.) ಇದೇ ಜೀವನ ಸ್ವಪ್ನ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರ ಬಿಡದೆ ಇದ್ದು, ಜೀವನು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದನ್ನೇ ಸ್ವಪ್ನದರ್ಶನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ ೨೭೫. ೨೪.)

೨೭೦. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಜೀವನೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲೂ, ಇಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇವೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಈ ವಿಧವಾಗಿ ನಿತ್ಯವೂ ವಿಂಗಡವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜನರು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದಾರೆ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೧೪.) ಇರಲಿ. ಒಂದೇ ದೇಹದ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗ್ರದ್ವೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಹೇಗೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇಹಪರ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜನನ ಮರಣಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನು ಮೋಕ್ಷವಾಗುವವರೆಗೂ ಸಂಚರಿಸು ತ್ತಿರುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲೂ ನಡೆಯುವ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಿಗಿಂತ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ಬೇರೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅವುಗಳು "ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಂಟಾದವು, ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋದುವು" ಎಂಬ ಸಂಯೋಗ ವಿಯೋಗಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೮.)

೨೭೧. ಸಪ್ನವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆಯೆಂಬುದು ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅವರು "ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವವನನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಎಬ್ಬಿಸ ಬೇಡಿ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ತಟ್ಟನೆ ಎಚ್ಚರ ಗೊಳಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಅಪಾಯವಿದೆಯೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಮಾತ್ರೆಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಲಕಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ

ಸರಿದಿರುತ್ತವಲ್ಲವೆ ? ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಟ್ಟನೆ ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿದರೆ ಆಯಾ ಮಾತ್ರೆಗಳು ಆಯಾ ಗೋಲಕಗಳನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸದೆ ಕುರುಡು, ಕಿವುಡು ಇತ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದು, (ಬೃ. ೪. ೩. ೧೪.) ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಿಗಿಂತ ಆತ್ಮನು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಾನುಭವವಾಗಿರುವ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಕನಸು ದೇಹಾಂತರ್ಗತ

೨೬೨. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ, ಕನಸಿನಲ್ಲೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವವನಾಗಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು ? ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿರುವವನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವವನಂತೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಬ್ಬರು ಆತ್ಮರು ಗಳು ಏಕಿರಬಾರದು ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೇ (ಎಂದರೆ ವಿಷಯಗಳ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವವನೇ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಆಯಾ ಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ಒಳಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು, ತನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲೇ – ಹೊರಗಲ್ಲ – ಯಥಾಕಾಮನಾಗಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರು ತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ತನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಲಗಿರುವುದು ರಾತ್ರಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಗಲು ದೇಹಾಂತರ್ಗತವಾಗಿಯೇ ಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಾಸನಾಮಯವಾದ ತನ್ನ ಶರೀರವೇ ಆಗಲಿ, ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗಲಿ ತೋರಿಕೆಯವಾಗಿದ್ದು ತನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲೇ ಕಾಣುವುದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನು ಈ ಆತ್ಮನು ಆ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ನಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕರ್ಮಗಳ ವಾಸನೆಯೇ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ಸ್ಮೃತಿಯು ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಿಗೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮರುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೨. ೧. ೧೮.)

ಕನಸು ಇಹಪರಗಳ ಸಂಧಿ

೨೬೩. ಕನಸನ್ನು ಇಹಪರ ಲೋಕಗಳ ಸಂಧಿಯೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳೂ, ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ವಿಷಯವೇದನೆ – ಇವುಗಳಿಂದ ಒಡಗೂಡಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ

ಇಹಲೋಕವು ಜೀವನಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ. ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟನಂತರ, ಎಂದರೆ ಮರಣಾನಂತರ, ಅನುಭವಿಸತಕ್ಕ ಪರಲೋಕವು ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಾನ. (೨೬೦) ಸ್ವಪ್ನವು ಈ ಎರಡು ಲೋಕಗಳ ಸಂಧಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವು ಮೂರನೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವುದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಲೋಕವನ್ನೂ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. "ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿರುವ ವಿದ್ಯೆ, ಕರ್ಮ, ಪೂರ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವುಗಳೇ ಪರಲೋಕವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಧನಗಳು" ಎಂದೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ಉತ್ತರ. ಬೀಜದಿಂದ ಮೊಳಕೆಯು ಹೊರಡುವಂತೆ ಈ ಸಾಧನಗಳು ಪರಲೋಕದ ಕಡೆ ಮುಖ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಲೋಕವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೊಂದುವುದು ಮರಣದ ನಂತರವೇ. ಆದರೂ, ಆಯಾ ಫಲಗಳ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯನ್ನು ದೇವತಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಜೀವನು ಕನಸಿನಲ್ಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೯.)

ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಃಸ್ವರೂಪನು

೨೬೪. ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂ ಜ್ಯೋತಿಃಸ್ವರೂಪನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಇದು ಹೀಗೆ: ಸ್ವಪ್ನವು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬ (ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ ಸ್ಮೃತಿರ್ಹಿ ಸ್ವಪ್ನಃ ಪ್ರಾಯೇಣ – ಬೃ. ೪. ೩. ೯.) ವಿಷಯವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. (೨೪೭.) ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಈಶ್ವರ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಯಾವ ಲೋಕವಿದೆಯೋ ಆ ಲೋಕದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿ ರೂಪದಿಂದ ತೆಗೆದಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಂಥ ವಾಸನಾಮಯವಾದ ಸುಳ್ಳುತೋರಿಕೆಯ ಲೋಕವನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ಮೃತಿಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಯೋತಿಯು ಬೆಳಗದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಆಗಲಾರದಲ್ಲವೆ ? ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಜ್ಯೋತಿಯೇ ಆತ್ಮನ ಜ್ಯೋತಿ. ಇದು ಹೊರಗಿನ ಭೌತಿಕ ಬೆಳಕುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ, ಚಂದ್ರನ, ನಕ್ಷತ್ರಗಳ, ಮಿಂಚಿನ ಅಥವಾ ಬೆಂಕಿಯ ಬೆಳಕುಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳು ಬೆಳಗುತ್ತಿಲ್ಲ ; ಈ ಬೆಳಕುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿರಮಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಬೆಳಕು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಕ. ೨. ೨. ೧೫ ; ಬೃ. ೪. ೩. ೯.)

೨೬೫. ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ, ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (೭೬), ಅರಿವಿಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜ್ಯೋತಿಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಕರೆದಿದೆ. ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯನೇ ಉಪಕಾರಕನಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಅವನದೇ ಜ್ಯೋತಿ. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಚಂದ್ರನಿಂದಲೂ, ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳೂ ಇಲ್ಲದಾಗ ಅಗ್ನಿಯು ಬೆಳಕನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಇಲ್ಲದಾಗ ನಾಯಿ ಬಗುಳುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜನರು ನಡೆದು ಹೋಗುವುದರಿಂದ ವಾಕ್ಕು ಜ್ಯೋತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಕಿನ ಬದಲು ಗಂಧಾದಿ ಗಳಿಂದಲೂ ಈ ಉಪಕಾರವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅವೂ ಜ್ಯೋತಿಗಳೇ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೨–೫) ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇವೊಂದೂ ಇಲ್ಲದಾಗ ಸ್ವಪ್ನವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ "ಸುಖ ಮಹಮಸ್ವಾಪ್ಸಂ ನ ಕಿಂಚಿದವೇದಿಷಂ – ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ, ಏನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಅರಿವಿಗಾಗಲಿ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಡುವ ಜ್ಯೋತಿ ಯೊಂದಿರಬೇಕು. ಇನ್ನು ಇದು ಆತ್ಮನದೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಶಂಕೆ : ಈ ಜ್ಯೋತಿಯು ದೇಹದ್ದೇ ಏಕೆ ಆಗಿರಬಾರದು ? ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕುರುಡನು ಕಣ್ಣಿದ್ದಾಗ ತಾನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದನ್ನೇ ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಬೇರೆಯಾದವನೇ ನಿಜವಾದ ದ್ರಷ್ಟೃವಾಗಿರಬೇಕು. ಇನ್ನು ಸತ್ತುಬಿದ್ದಿರುವ ದೇಹವು ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಅದು ರೂಪಾದಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸು ವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ನಿಜವಾದ ದ್ರಷ್ಟೃವು ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾದವನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಶಂಕೆ : ಜ್ಯೋತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇನು ? ಸಮಾಧಾನ : ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸೂ ಸಹ ರೂಪಾದಿ ಗಳಂತೆ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೬.) ||| 8 2

ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಮಯನು

೨೬೬. ಮನಸ್ಸೇ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆವಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ, ಮನಸ್ಸೂ ವಿಷಯಗಳೇ ಆದರೂ ಆತ್ಮನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯ ಛಾಯೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವೇಕಿ ಗಳಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಅದರಿಂದಾಚೆಗೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲೂ, ಇಡಿಯ ಶರೀರ ದಲ್ಲೂ ಚೈತನ್ಯದ ತೋರಿಕೆಯಿಂದ ಅಭಿಮಾನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದೆ ಬುದ್ಧಿಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಜನರು ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದಲೇ ಇವನು ಆತ್ಮನು,

ಇವನು ಆತ್ಮನಲ್ಲ; ಈ ಧರ್ಮದವನು, ಈ ಧರ್ಮದವನಲ್ಲ; ಕರ್ತೃವು, ಅಕರ್ತೃವು; ಶುದ್ಧನು, ಅಶುದ್ಧನು; ಬದ್ಧನು, ಮುಕ್ತನು; ಇರುವವನು, ಇಲ್ಲದವನು – ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಜನವೆಲ್ಲಾ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮೋಹ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು "ಧ್ಯಾಯತೀವ ಲೇಲಾಯ ತೀವ – ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವವನಂತೆಯೂ, ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವವನಂತೆಯೂ" (ಬೃ. ೪. ೩. ೭.) ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಪ್ರಾಣಮಯನಂತೆಯೂ, ಕಣ್ಣು ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಚಕ್ಷುರ್ಮಯನಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಬೆಳಗಿಸಿ ಕೊಂಡ ವಿಷಯ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಆತ್ಮನೇ ಸರ್ವಮಯನಾಗಿ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಬೃ. ೪. ೪. ೫.) ಆದರೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ – ಬೆಳಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದನ್ನೂ, ಬೆಳಗತಕ್ಕದ್ದನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಬೆಳಕು ವಿಶುದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ತೋರುವುದರಿಂದ ಈ ಕಷ್ಟ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕೆಂಪಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳಗಿದ ಬೆಳಕು ಕೆಂಪಗೂ, ಹಸುರಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳಗಿದ ಬೆಳಕು ಹಸುರಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೨೬೭. ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ವಿಶುದ್ಧವೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಭಗವತ್ಪಾದರು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಡಬಲ್ಲ ಈ ಗಂಭೀರವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ವಿಶುದ್ಧ ವಾದ ಬೆಳಕು ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಮಳೆಹನಿಯ ಮೂಲಕ ಹಾದುಹೋದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ರುವ (ಎಂದರೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿರುವ) ಎಲ್ಲ ಬಣ್ಣಗಳೂ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕಾಮನಬಿಲ್ಲಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳಕು ವಿಶುದ್ಧವಾದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಬಣ್ಣಗಳು ನಮ್ಮ ಊಹೆಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವು ಇವೆ; ಒಂದು ನಿಯತವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಆದರೆ ಬಣ್ಣಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅರಿವನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಬೆಳಕಿನ ವಿಶುದ್ಧತ್ವವು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕಾಮನಬಿಲ್ಲಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನೂ ಬಳಿದಿರುವ ಚಕ್ರವನ್ನು ವೇಗವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸಿ ಈ ಪ್ರವಿಲಯ ವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಚಕ್ರವು ವಿಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಇದು ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಂಪಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಬೆಳಕು ಬಿದ್ದಾಗ ಆ ವಸ್ತುವು ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆಲ್ಲ ಬಣ್ಣಗಳಿಗೂ ಆವರಣವನ್ನು ಹಾಕಿ ಕೆಂಪೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊರಗೆಡುವುದೆಂದೂ, ಆ ವಸ್ತುವು ಕೆಂಪಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಬಣ್ಣಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರಾಕಾರವಾದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊರಚೆಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರಿವನ್ನು

ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚಕ್ರವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡಿದಂತೆ ಇದನ್ನೂ ವಿಲೋಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೨೬೮. ಬೆಳಕು ಯಾವ ಬಣ್ಣದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದೋ ಆ ಬಣ್ಣದಿಂದಲೇ ತೋರುವುದರಿಂದಲೂ, ಯಾವ ಆಕಾರದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದೋ ಆ ಆಕಾರದಲ್ಲೇ ತೋರುವುದರಿಂದಲೂ – ಎಲ್ಲ ಆಕಾರಗಳನ್ನೂ ತಾಳಬಲ್ಲ ಮಣ್ಣು ನಿರಾಕಾರವಾಗಿರುವಂತೆ – (ಬೆಳಕು) ವಿಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ, ನಿರಾಕಾರವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿ ವಿಷಯವೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಯಾವ ವಿಷಯಾಕಾರವನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಅದು ನಿರಾಕಾರವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಮಲವೂ, ಸ್ವಚ್ಛವೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದಾಗ ಅದು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೧೮. ೫೦.) ಆದರೆ ಇದೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರವನ್ನೂ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಷಯಾಕಾರವನ್ನು ತಾಳುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಜಾರಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಮವೆಂದೋ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕೆಂಪುಬೆಳಕು ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಬೆಳಕಿನ ಧರ್ಮವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲದಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯಾಕಾರಗಳು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಂಪನ್ನೂ, ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಬೆಳಕನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದನ್ನೇ ಅದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿರುವ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ತಾನು ಸುಖಿಯೆಂದೋ ದುಃಖಿಯೆಂದೋ, ಪುಣ್ಯವಂತನೆಂದೋ ಪಾಪಿಯೆಂದೋ, ಕರ್ತೃವೆಂದೋ ಅಕರ್ತೃವೆಂದೋ ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, "ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿರುವ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲ" ಎನ್ನುವುದೂ ಆಕಾರದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯೇ ! ಆದರೆ ಇದು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ವಿದ್ಯೆಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ. (೧೬೯.) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಯಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವಾಗ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಆತ್ಮನು ಅವಿಕ್ರಿಯನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಶಬ್ದಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಆತ್ಮನೆಂದುಕೊಂಡು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಅವಿದ್ಯಾಲಕ್ಷಣವಾದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಅಜ್ಞಾನಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ (ಅಸತ್ಯರೂಪವೇ ಆದ) ವಿದ್ಯಾಲಕ್ಷಣವಾದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಜ್ಞಾನಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಯಥಾ ಬುದ್ಧ್ಯಾದ್ಯಾಹೃತಸ್ಯ ಶಬ್ದಾದ್ಯರ್ಥಸ್ಯ ಅವಿಕ್ರಿಯ ಏವ ಸನ್ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತ್ಯಾ ಅವಿವೇಕವಿಜ್ಞಾನೇನ ಅವಿದ್ಯಯಾ ಉಪಲಬ್ಧಾ ಆತ್ಮಾ ಕಲ್ಪ್ಯತೇ, ಏವಮೇವ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ ಜ್ಞಾನೇನ

ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತ್ಯಾ ವಿದ್ಯಯಾ ಅಸತ್ಯರೂಪಯೈವ ಪರಮಾರ್ಥತ ಅವಿಕ್ರಿಯ ಏವ ಆತ್ಮಾ ವಿದ್ವಾನ್ ಉಚ್ಯತೇ – ಗೀ. ೨. ೨೧.)

ಸ್ವಪ್ನವು ವಾಸನಾಮಯ

೨೯೯. ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯೇ. ಆದರೂ, ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅರಿಯುವ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕುಗಳೊಡನೆ ಇದು ಬೆರೆಯುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ಒರೆಯಲ್ಲಿನ ಕತ್ತಿಯಂತಿತ್ತೋ, ಅದೇ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಒರೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದಂತೆ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತ ವಿಂಗಡಗೊಳ್ಳುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಭೌತಿಕ ಜ್ಯೋತಿಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಲೋಪವಾಗಿ ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಸುಲಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೪.) ಸ್ವಪ್ನ ದಲ್ಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವಲ್ಲವೆ ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವಾಸನಾಮಯವಾದ ರಚನೆಗಳೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತೈಜಸನಿಗೂ ವೈಶ್ವಾನರನಿಗಿರುವಂತೆಯೇ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮುಖ ಗಳಿವೆ ; ಆದರೆ ಇವು ವಾಸನಾಮಯವಾದ್ದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯ ಗಳೂ ವಾಸನಾಮಯವೇ – ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಮೃತಿ ಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವು. ಆದ್ದರಿಂದ "ನ ತತ್ರ ರಥಾ ನ ರಥಯೋಗಾ ನ ಪಂಥಾನೋ ಭವಂತಿ। ಅಥ ರಥಾನ್ ರಥಯೋಗಾನ್ ಪಥಃ ಸೃಜತೇ – ಅಲ್ಲಿ ರಥಗಳಿಲ್ಲ, (ಕುದುರೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ರಥಯೋಗಗಳಿಲ್ಲ, ದಾರಿಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ರಥ ಗಳನ್ನೂ, ರಥಯೋಗಗಳನ್ನೂ, ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೪. ೩. ೧೦.) ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಶ್ರುತಿ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ವಾಸನೆಯೇ ಈ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದ ಮಾತ್ರೆ. (ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಃ ಅಸ್ಯ ಲೋಕಸ್ಯ ವಾಸನಾ ಮಾತ್ರಾ – ಬೃ. ೪. ೩. ೧೦.)

ಸ್ವಪ್ನವು ಸೂಚಕ

೩೦೦. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನವು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಸ್ವಪ್ನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು "ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಆನೆಯನ್ನು ಹತ್ತುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೂ, ಕತ್ತೆಯನ್ನು ಹತ್ತುವುದು ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಸಮೃದ್ಧಿ ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ (ಛಾಂ. ೫. ೨. ೯.), ಕರಿಯ ಹಲ್ಲಿನ ಕಪ್ಪು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅದು ಮೃತ್ಯುಸೂಚಕವೆಂದೂ (ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕ

೩. ೨. ೪.) ಶ್ರುತಿಯೂ ಸಹ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಸ್ತ್ರೀದರ್ಶನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಹುಸಿಯೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಬಾಧಿತ ವಾಗುತ್ತವೆ. (ತತ್ರಾಪಿ ಭವತು, ಸೂಚ್ಯಮಾನಸ್ಯ ವಸ್ತುನಃ ಸತ್ಯತ್ವಂ। ಸೂಚಕಸ್ಯ ತು ಸ್ತ್ರೀ ದರ್ಶನಾದೇರ್ಭವತ್ಯೇವ ವೈತಥ್ಯಂ ಬಾಧ್ಯಮಾನತ್ವಾತ್ – ಸೂ. ೩. ೨. ೪.) ಭಗವತ್ಪಾದರ ಈ ವಾಕ್ಯವೂ, ಸ್ವಪ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದ ಗಂಧವೂ ಇಲ್ಲ (ಸೂ. ೩. ೨. ೩.) ಎಂದು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದ ವಾಕ್ಯವೂ ಎಚ್ಚರ ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ, ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಸ್ವಪ್ನದ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಗೆ ಕಾರಣ

೨೭೧. ಕನಸು ವಾಸನಾರೂಪಗಳಾದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ವಾಸನಾರೂಪಗಳಿಗೆ ಆದಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅಂತ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಮಧ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ದೇಶವನ್ನಾಗಲಿ, ಕಾಲವನ್ನಾಗಲಿ, ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಲಿ ಗೊತ್ತು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಎಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸನೆಯ ಕಾರಣಗಳೂ ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಯಾ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾರ್ಯದ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು "ಇದಂಮಯನು, ಅದೋಮಯನು" (ಬೃ. ೪. ೪. ೫.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೨. ೩. ೬.) ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕೊಂಬಿರುವ ಮೊಲವನ್ನೂ, ಆಕಾಶದ ಹೂವನ್ನೂ, ಬಂಜೆಯ ಮಗನನ್ನೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. "ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಆಕಾಶದ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿದು, ಬಂಜೆಯ ಮಗನು ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಹಿಡಿದೂ ಹೋಗಬಹುದು." (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಒಬ್ಬಳು ಬಂಜೆಯನ್ನೂ, ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗನನ್ನೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ, ಹುಡುಗನು ಅವಳ ಮಗನಾಗಿರಲೆಂದು ಊಹಿಸು ವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾದರೆ ಈ ಊಹೆಯು ಊಹೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯು ತ್ತದೆ; ಆ ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರನನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೇ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಬಂಜೆಯೂ, ಹುಡುಗನೂ, ಹುಡುಗನ ನಿಜವಾದ ತಾಯಿಯೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಉಪರಮಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಚಿತ್ತವು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ಅಡ್ಡಿಗಳು ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಹುಡುಗನೂ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಬಂಜೆಯ ಮಗನೆಂಬ ಊಹೆ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದಾದ ಈ ಚಿತ್ತಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸ್ವಪ್ನ.

೨೭೨. ಇನ್ನು ಯಾವುದನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಊಹೆಮಾಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಂದ ಉದಾಹರಣೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಾವುದೋ ದೇಶದ ರಾಜಧಾನಿಯ ಹೆಸರು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತಿಳಿಯತಕ್ಕ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಊಹೆಗೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸ್ವಪ್ನ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು ಆ ದೇಶದ ರಾಜಧಾನಿಯ ಹೆಸರನ್ನೇ ಕೇಳಿದಂತೆಯೂ, ತಾನು ತೊದಲಿದಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಯದಿಂದ ತಕ್ಷಣ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಊಹೆಗೆ ನಿಲುಕುವುದೋ ಅದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದರೂ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಬಹುದು: ಒಬ್ಬನು ತಾನೊಂದು ಕಡೆ ನಿಂತಿರುವಂತೆಯೂ, ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಮಲಗಿರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಸ್ವಪ್ನವು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಸಂಬದ್ಧವಲ್ಲ, ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇ ಅಸಂಬದ್ಧ. ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲೇ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಇದು ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿದೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿರ್ಮಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಚಿತ್ತದ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವ ಕಡಿವಾಣವಿಲ್ಲದ್ದೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಗೆ ಕಾರಣ. ನಾಮರೂಪಗಳೂ, ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಹೀಗೆ ಹುಚ್ಚುಹುಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಭೋಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಾಧನವೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಮರೂಪಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಡೆಸಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಿಲಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. (೨೪೧) ಅದು ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಉದ್ಬೋಧಕವೇ.

ಸ್ವಪ್ನವು ಏಕೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ?

೨೭೩. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪೂರ್ತಿ ವಿರಮಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿನ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದರೂ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯಾಪಾರದಂತೆಯೇ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರವನ್ನೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡಿದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಬಾಹ್ಯದ ಪರಿವೆಯಿಲ್ಲದೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುವ ಮಕ್ಕಳು ಯಾವಾಗಲೋ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದ ಜಿಂಕೆಯೊಡನೆ ತಾವು ಈಗ ಆಡುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ; ನಾವು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ಅವರು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೇ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ

ಸಾರಿ ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಹಿರಿಯರು "ಜಿಂಕೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗೆಲ್ಲಾ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಬಾರದು" ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಗದರಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅವರು ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ? ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಭಕ್ತರಿಗೂ ಈ ಅನುಭವವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕನಸನ್ನು ಕಂಡಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗಿಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯದೈವವನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದುಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಹಾರ್ದವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲ ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ಬರಿಯ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದಲೇ ಪಿತ್ರಾದಿಗಳು ಎದ್ದು ಬರುತ್ತಾರೆಂಬ ಶ್ರುತಿವಚನವೇ ಇದೆ. (ಸೂ. ೪. ೪. ೮.)

೨೭೪. ನೇರವಾಗಿ ಆಗುವ ವಿಷಯಾನುಭವವು ಅರ್ಥಪೂರಿತವಾದ್ದೆಂದೂ, ಸ್ಮೃತಿಯು ಟೊಳ್ಳೆಂದೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಯೇ ಘನೀಭೂತವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವು ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗುವುದೇ ಸ್ಮೃತಿ. ಇದು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ದಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯದ ಅನೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಎಡಭಾಗವು ಬಲಭಾಗದಂತೆ ಕಾಣುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಿಂಬವು ಹುಸಿಯೆಂದು ತೋರುವಂತೆ ಇದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬ ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಅದಲುಬದಲಾಗಿದ್ದ ಎಡಬಲಗಳು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಸರಿಹೋದಾಗ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಆಭಾಸರೂಪವು ಹೋಗಿ ಮೂಲ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ, ಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವು ಎಚ್ಚರಲೋಕ ದಂತೆ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಸ್ವಪ್ನಕರ್ತೃವು ಜೀವನು

೨೭೫. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವಪ್ನವು ವಾಸನಾಮಯವೆಂದು ತಿಳಿಸಲು "ನ ತತ್ರ ರಥಾ ನ ರಥಯೋಗಾ ನ ಪಂಥಾನೋ ಭವಂತಿ । ಅಥ ರಥಾನ್ ರಥಯೋಗಾನ್ ಪಥಃ ಸೃಜತೇ – ಅಲ್ಲಿ ರಥಗಳಿಲ್ಲ, (ಕುದುರೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ರಥಯೋಗ ಗಳಿಲ್ಲ, ದಾರಿಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ರಥಗಳನ್ನೂ, ರಥಯೋಗಗಳನ್ನೂ, ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೪. ೩. ೧೦.) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. (೨೪೯)

ಇಲ್ಲಿ "ಸೃಜತೇ – ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸ್ವಪ್ನಕರ್ತೃವು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಇವನು ಆತ್ಮನಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುವುದು ಬಿಟ್ಟು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯಜ್ಯೋತಿಗೆ ಯಾವ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ಬೆಳಗಲ್ಪಟ್ಟು ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅವನಿಂದ ನಡೆಯಿತೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವ ಕರ್ಮಗಳ ವಾಸನೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಔಪಚಾರಿಕವೇ. ಆದರೆ "ಯ ಏಷು ಸುಪ್ತೇಷು ಜಾಗರ್ತಿ ಕಾಮಂ ಕಾಮಂ ಪುರುಷೋ ನಿರ್ಮಿಮಾಣಃ ತದೇವ ಶುಕ್ರಂ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ – (ಇಂದ್ರಿಯಗಳು) ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತ ಯಾವ ಪುರುಷನು ಎಚ್ಚೆತ್ತಿರುವನೋ ಅದೇ ಶುಭ್ರವು, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಕ. ೨. ೨. ೮.) ಎಂದು ಹೇಳುವುದಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಔಪಚಾರಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕರೂಢಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೀವನಿಗೇ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಿ, ಅನಂತರ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ "ಅದೇ ಶುಭ್ರವು, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ, ಆತ್ಮನು ಸರ್ವೇಶ್ವರನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳಬಹುದು. (ಸೂ. ೩. ೨. ೪.)

೨೭೬. ಇರಲಿ ; ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ರಥಾದಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇವನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಒದಗುವ ಸಂತೋಷ, ಭಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇವನು ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು, ಅಷ್ಟೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಸ್ವಪ್ನಸೃಷ್ಟಿಯು ಜೀವನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ತನಗೆ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೬.) ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆಯೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಾದರೂ ಜೀವನಿಗೆ ತನ್ನ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರದ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿಯಿದೆಯೋ ? ಎಂದರೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಓಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥಾ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಜಗತ್ತಿನ ನಾಮರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿಯಮಾನ್ವಿತವಾದ ವ್ಯವಹಾರ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಪಾಪ ಮಾಡಿದವನನ್ನು ಯಾರೂ ದಂಡಿಸುವು

ದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಂಡವನೂ "ಆನೆಗಳು ಓಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡೆ" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ "ಅಂತೆ" ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಸ್ವಪ್ನಘಟನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೇ ವಿನಾ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

೨೭೭. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇಷ್ಟು: ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಜೀವನೇ ಕರ್ತೃ. ಇವನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಸ್ವಪ್ನಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳುವ ಸರ್ವೇಶ್ವರನಾದ ಆತ್ಮನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವನು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶದವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದೆ. ಸೌರ್ಯಾಯಣಿ ಗಾರ್ಗ್ಯನು ಪಿಪ್ಪಲಾದನನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ: ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವ, ನೋಡುವ ದೇವನು ಯಾರು ?

ಪಿಪ್ಪಲಾದ: ಮನಸ್ಸೇ ಈ ದೇವನು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದುವು ಸುಮ್ಮನಾಗಿ ದೇಹ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದುವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆಗ ಮನಸ್ಸು ತಾನೇ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ, ವಿಷಯಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ.

ಗಾರ್ಗ್ಯ: ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕರಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದಲ್ಲವೆ ಹೇಳಬೇಕು ? ಮನಸ್ಸೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಸ್ವತಂತ್ರನಾದವನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಲ್ಲವೆ ?

ಪಿಪ್ಪಲಾದ: ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಮನಸ್ಸೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನೆಂದೋ, ಇನ್ನೂ ಏನಾದರೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವನೆಂದೋ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ನಿದ್ರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಗಾರ್ಗ್ಯ: ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ (ಆತ್ಮನ) ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟ್ವವೂ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಅವನ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಷ್ಟ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಾಗುವುದಲ್ಲ ?

ಪಿಪ್ಪಲಾದ: ಹಾಗಲ್ಲ. "ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳಗುವುದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಃಸ್ವರೂಪನು" ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ, ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಹೇಗೆ ಸೂರ್ಯನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯೋ

ಹಾಗೆ, ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕ ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂ ಜ್ಯೋತಿಯೇ. ಇದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ "ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ" ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಯೋತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದೇ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿ. ಹೀಗೆ **ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳಗುವುದೆಂಬ "ವ್ಯವಹಾರವು" (ಮೋಕ್ಷದವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ) ಉಪಾಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾ ವಿಷಯವೇ ಆದರೂ, ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಷ್ಟ್ವವು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ.** (ಪ್ರ. ೪. ೫.) ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವನ ಜ್ಯೋತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಯಂ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟ್ವವು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ?

ಸುಕೇಶ ಭಾರದ್ವಾಜ : ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ?

ಪಿಪ್ಪಲಾದ : ಕತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ರೂಪವನ್ನರಿಯದಿದ್ದರೆ ಕಣ್ಣುಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ, ಏನೂ ಅರಿಯದಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ "ಅರಿಯಲು ಏನೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಅರಿಯುವುದೂ ಜ್ಞಾನವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವೂ, ಸ್ವಯಂ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟ್ವವೂ ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಪ್ರ. ೬. ೨.)

ಎಚ್ಚರವೂ, ಸ್ವಪ್ನವೂ

ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

೨೭೮. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಈಶ್ವರ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಲೋಕಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ವಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವು ಹುಸಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾಚಾಳಿಗಳಾದವರು ಜನರನ್ನು ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಳಿಸಲು ಸಾಕಾಗುವಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯವು ಈ ಎರಡು ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವೂ ಎಚ್ಚರಲೋಕ ದಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ವಾದಿಸಲು ಅವರು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರುತಿಗಳ ಪರಿಚಯ ವಿದ್ದವರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವೆಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವರ ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವ ಕರುಣಾಳು ಗಳಾದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಇಂಥಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸೂತ್ರಗಳ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ.

೨೭೯. ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಹೀಗಿದೆ : ಶ್ರುತಿಯು "ಸಂಧ್ಯಂ ತೃತೀಯಗ್‌ಂ ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನಂ – ಇಹಪರಲೋಕಗಳ ಸಂಧಿಯು

ಮೂರನೆಯ ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನ" (ಬೃ. ೪. ೩. ೯.) ಎಂದೂ, "ಅಲ್ಲಿ ರಥಗಳಿಲ್ಲ, ರಥಯೋಗಗಳಿಲ್ಲ, ದಾರಿಗಳಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ರಥಗಳನ್ನೂ, ರಥಯೋಗಗಳನ್ನೂ, ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ ೪. ೩. ೧೦.) ಎಂದೂ, "ಸ ಹಿ ಕರ್ತಾ – ಅವನು ಕರ್ತೃವು ತಾನೆ?" (ಬೃ. ೪. ೩. ೧೦.) ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಜೀವನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವು ಇಹಪರಲೋಕಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಮೂರನೆಯ ವಿಶೇಷ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಕಠವು "ಮಿಕ್ಕವರು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ಪುರುಷನು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾ ಎಚ್ಚೆತ್ತಿರುವನು." (ಕ. ೨. ೨. ೮.) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನನ್ನಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (೨೭೫.) ಇನ್ನು **ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕರ್ತೃಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸತ್ಯರೂಪವಾದ್ದೆಂಬುದು ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ.** (ಪ್ರಾಜ್ಞಕರ್ತೃಕಾ ಚ ಸೃಷ್ಟಿಃ ತಥ್ಯರೂಪಾ ಸಮಧಿಗತಾ ಜಾಗರಿತಾಶ್ರಯಾ – ಸೂ. ೩. ೨. ೨.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯವಿರಬೇಕು.

ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ

೨೮೦. ಸ್ವಪ್ನಸೃಷ್ಟಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಕರ್ತೃಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥ ವೆಂಬ ಈ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. **ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಹುಸಿಯೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದ ಗಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. (ನೈತದಸ್ತಿ ಯದುಕ್ತಂ ಸಂಧ್ಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕೀ ಇತಿ। ಮಾಯೈವ ಸಂಧ್ಯೇ ಸೃಷ್ಟಿರ್ನ ಪರಮಾರ್ಥ ಗಂಧೋಽಪ್ಯಸ್ತಿ।** – ಸೂ. ೩. ೨. ೩.) ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ ಪ್ರಪಂಚದ ದೇಶಕಾಲ ನಿಯಮವೂ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನವು ಬೀಳುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ರಥಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ದೇಹದೇಶದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ "ಗೂಡಿನಂತಿರುವ ದೇಹದ ಹೊರಗೆ ಅಮೃತನಾದ ಜೀವನು ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇಚ್ಛೆ ಬಂದಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೪. ೩. ೧೨.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದ ರಿಂದ ರಥಾದಿಗಳನ್ನು ದೇಹದ ಹೊರಗೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ದೋಷವು ನಿಲ್ಲಲಾರದಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ದೇಹದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹುದೂರದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗುವು ದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಲ "ಕುರುದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಲಗಿದ್ದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಲದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಗ ಎಚ್ಚೆತ್ತೆನು" ಎಂಬ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವಪ್ನಪಂಚಾಲವು ನಿಜವೇ ಆದರೆ

ಪಂಚಾಲದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕುರುದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅವನ ಸ್ವಪ್ನಪಂಚಾಲವು ಎಚ್ಚರದ ಪಂಚಾಲವನ್ನು ಹೋಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಸಂಚಾರವನ್ನು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ "ಸ್ವೇ ಶರೀರೇ ಯಥಾ ಕಾಮಂ ಪರಿವರ್ತತೇ – ತನ್ನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಯಥಾಕಾಮನಾಗಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೨. ೧. ೧೮.) ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೨೮೧. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ದೇಶನಿಯಮವು ಇಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಕಾಲನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುವವನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಹಗಲನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಮುಹೂರ್ತ ಮಾತ್ರದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳನ್ನೂ ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಯಾವ ಸ್ವಪ್ನವೂ ಕೆಲವು ನಿಮಿಷಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದೂ ಇದೆ. ಇಷ್ಟು ಅಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ರಥಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮುಗ್ರಿ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಜೊತೆಗೆ ರಥಾದಿಗಳು ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಾಧಿತವಾಗುವುವು. ಸ್ವಪ್ನದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು "ಹೀಗೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾನೇ?" ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವು ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅಲ್ಲೇ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ರಥವು ಮನುಷ್ಯನಾಗುತ್ತದೆ, ಮನುಷ್ಯನು ಮರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ದೇಶಕಾಲ ನಿಯಮಗಳಾಗಲಿ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅಸಂಬದ್ಧ ವ್ಯವಹಾರವು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಅಲ್ಲಿ ರಥಗಳಿಲ್ಲ, ರಥಯೋಗಗಳಿಲ್ಲ, ದಾರಿಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ರಥ ಗಳನ್ನೂ, ರಥಯೋಗಗಳನ್ನೂ, ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೪. ೩. ೧೦.) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹುಸಿಯಲ್ಲ

೨೮೨. ಕೆಲವು ಸಾಹಸಿಗಳು ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಸಾಧಿಸ ಹೊರಟರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹುಸಿಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ! ಇವರು ತಮ್ಮ ಮಾತಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆಯಲು "ಆಕಾಶಾದಿ ಈಶ್ವರ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ತದನನ್ಯತ್ವಮಾ ರಂಭಣ ಶಬ್ದಾದಿಭ್ಯಃ' (ಸೂ. ೨. ೧. ೧೪) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ" (ಸೂ. ೩. ೨. ೪.) ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನೇ ಉದಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಇದೇ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಲು ಹೇಳಬೇಕು: "ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವ ದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತ

ಮುಂಚೆ ವಿಯದಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಇದ್ದಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವು ಹುಸಿಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ." ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವ ದರ್ಶನದಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಆಕಾಶಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವ ದರ್ಶನದಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವ ದರ್ಶನದಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದೆಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ ಹೊರತು, ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಎದ್ದಕೂಡಲೇ ನಾಶವಾಗುವಂತೆ ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಂಸಾರ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದಂತೆಯೇ ನಾಶವಾಗುವುದೇನೋ ನಿಜವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ವಿಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧಾರ. ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜರಡಿ ಹಿಡಿದು ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಅವನು ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸಬೇಕು. ಇದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಸಂಸಾರವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಿಕಾರಗಳೇ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರವು ಅಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದೂ ಅಭಾವವೇ – ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂತೆಯೂ, ಗಗನಪುಷ್ಪದಂತೆಯೂ, ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರನಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಇಂತಹ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವ ದರ್ಶನದಿಂದ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಪೂರ್ತಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರ–ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಸಾಮ್ಯತೆ

೨೮೩. ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಗಳೇ ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಪಂಚಗಳೂ ಒಂದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಇನ್ನೊಂದೆಂಬಂತೆ ಇದ್ದು, ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಹುಸಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಈ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಇನ್ನೊಂದರಂತೆಯೇ ಹುಸಿಯೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಉತ್ಸಾಹ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಟ್ಟನೆ "ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರವೂ, ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಸ್ವಪ್ನವ್ಯವಹಾರವು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವಂತೆಯೇ, ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ" ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗಿರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ, ಬೇರೆ ಪಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿಂದಲೂ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತೇವೆ.

೨೮೪. ಕನಸು ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ – ಎಂಬ ಕನಸಿನ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನೇ ಮರೆತು ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಾಮರೂಪ ಗಳ ಸಾಮ್ಯತೆಯೊಂದನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಬಾಲಿಶವಾದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಗಳು ಮುಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಮೂಲರೂಪವನ್ನೂ, ಕನ್ನಡಿಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಮೋಸಹೋದ ಒಬ್ಬ ಮೂರ್ಖನು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ವನ್ನು ನೋಡಿ "ಇದೇನು ? ಕನ್ನಡಿಯ ಒಳಗಿರುವುದು ನಾನೋ ? ಹೊರಗಿರುವುದು ನಾನೋ ?" ಎಂದು ಅನುಮಾನಪಟ್ಟನಂತೆ ! ಇಬ್ಬರು ಅವಳಿ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಅವರ ತಾಯಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣದಷ್ಟು ಪೂರ್ಣ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇತ್ತಂತೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲಾನಂತರ ಸತ್ತುಹೋದನಂತೆ. ಆಗ ಬದುಕಿದ್ದವನಿಗೆ "ಸತ್ತು ಹೋಗಿರುವುದು ನನ್ನ ಸಹೋದರನೋ ? ಅಥವಾ ನಾನೇನೋ ?" ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಬಂತಂತೆ ! ಸಾಮ್ಯವೊಂದನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರವೂ, ಕನಸೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮಿಥ್ಯೆಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮೂರ್ಖತ್ವ ವಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡಿಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಮ್ಮಿ ಆದರೆ ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಮ್ಮಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ ; ಆದರೆ ಮೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಆಹಾರದೋಷದಿಂದಲೋ, ಖಾಯಿಲೆಯಿಂದಲೋ ಒಬ್ಬನೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕನಸಿನ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಗ್ರತೆ ಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. (ತಾದೃಶೀ ಹಿ ಅಸ್ಯ ಮೃಷಾವಾಸನಾ ಉದ್ಭವತಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟಾ ಅಧರ್ಮೋದ್ಭಾಸಿತಾಂತಃಕರಣವೃತ್ತ್ಯಾಶ್ರಯಾ ದುಃಖಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್ – ಬೃ. ೪. ೩. ೨೦.) ಇನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸು ನಿರ್ಮಲಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ಭವ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. (ದೇವತಾ ವಿಷಯಾ ವಿದ್ಯಾ ಯದಾ ಉದ್ಭೂತಾ ಜಾಗರಿತಕಾಲೇ ತದುದ್ಭೂತಯಾ ವಾಸನಯಾ ದೇವಮಿವ ಆತ್ಮಾನಂ ಮನ್ಯತೇ ಸ್ವಪ್ನೇಽಪಿ – ಬೃ. ೪. ೩. ೨೦.) ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೂ, ವಾರ್ಧಕ್ಯದಲ್ಲೂ ಮನಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚು ಭಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಹುಡುಗರಿಗೂ, ಮುದುಕರಿಗೂ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಸ್ವಪ್ನಗಳು ಭಯಂಕರವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಕೆಲವರು ಕೆಟ್ಟ ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಹೆದರಿ ನಿದ್ರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಬಹು ಕೆಟ್ಟ ಸ್ವಪ್ನವಾದರೆ ತಟ್ಟನೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವು

ಆರೋಗ್ಯ, ವಯಸ್ಸು, ಮನೋಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಒಬ್ಬನೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದರೂ, ಎಚ್ಚರಲೋಕವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಸ್ಥರಾದವರು ಈ ಲೋಕಗಳ ಸಾಮ್ಯವೊಂದನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಅವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಎಚ್ಚರ–ಸ್ವಪ್ನಗಳ ತಾರತಮ್ಯ

೨೮೫. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಹಾರದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ರಥಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುವೆಂದೂ, ಇವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುವುದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವೆರಡು ಲೋಕಗಳ ತಾರತಮ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗ್ರದ್ವಿಷಯಗಳು ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮದ ಈಕ್ಷಣದಿಂದಾದ ತೇಜೋಽಬನ್ನಗಳ ವಿಕಾರಗಳು (ಸದೀಕ್ಷಾಭಿನಿರ್ವೃತ್ತ ತೇಜೋಽಬನ್ನಮಯತ್ವಾತ್ ಜಾಗರಿತ ವಿಷಯಾಣಾಂ – ಛಾಂ. ೮. ೫. ೪.); ಆದರೆ ಇವುಗಳ ವಾಸನೆಗಳು ಸ್ವಪ್ನವಿಷಯಗಳು. ಎಚ್ಚರದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನ ಜಗತ್ತು ಆಗಾಗಲೇ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರ ವ್ಯವಹಾರದ ಸಮಷ್ಟಿ ದೇವತೆಯು ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನೂ, ಸ್ಥೂಲಭುಕ್ಕೂ ಆದ ವೈಶ್ವಾನರನು; ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರದ ಸಮಷ್ಟಿದೇವತೆಯು ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನು, ಕೇವಲ ಪ್ರಕಾಶ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವವನು – ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇವೆರಡು ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುವ ತಾರತಮ್ಯ.

೨೮೬. ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ, ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಹೀಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುವಾಗ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮಿಥ್ಯೆಗಳೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಾದಸರಣಿ ಹೀಗೆ: ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಲೋಕವು ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದಂತೆಯೇ ದೃಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಲೋಕವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೃಶ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೊಂದೇ ಎಚ್ಚರಲೋಕದ ಪೂರ್ಣಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನಬಹುದಿತ್ತೇನೋ ; ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇವೆಯೆಂದು ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪ ಫಲಗಳುಂಟು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಇದೇ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೯, ೪. ೩. ೧೫.) ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವನು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪಾಪ

ಮಾಡಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವನು ಈ ರೀತಿಯ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಜೀವನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯವನ್ನೂ ಪಾಪವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವು ಆಯಾ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಬಾಧಿತಗೊಂಡರೂ ಎಚ್ಚರದ ಲೋಕವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವ ದರ್ಶನದವರೆಗೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತ ವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಎರಡು ಕಡೆಯೂ ಬಳಸಿದ್ದರೂ, ಮೊದಲನೆಯ ಬಾಧಕ್ಕೂ ಎರಡನೆಯ ಬಾಧಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಹೋಗುವುದು ಮೊದಲನೆಯದು; ಕಣ್ಣುಪರೆಯಿಂದ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದವನಿಗೆ ಕಣ್ಣು ಸರಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬನೇ ಚಂದ್ರನು ಕಾಣುವಂತೆ ಬಾಧಿತ ವಾಗುವುದು ಎರಡನೆಯದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ.

೨೮೭. ಅವರದು ಇನ್ನೊಂದು ವಾದಸರಣಿ ಇದೆ. "ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವೂ, ಎಚ್ಚರದ ಲೋಕವೂ ಕೊನೆ, ಮೊದಲು ಇರತಕ್ಕವು. ಬಿಸಿಲುಗುದುರೆಯೂ ಕೊನೆ, ಮೊದಲು ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡು ಲೋಕಗಳೂ ಬಿಸಿಲು ಗುದುರೆಯಂತೆ ಅಭಾವವೇ". ಈ ವಾದವೂ ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ "ನೀರುಹಾವು ನಾಗರಹಾವಿನಂತೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನೀರುಹಾವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು "ನಾಗರಹಾವು ನೀರುಹಾವಿನಂತೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾಗರಹಾವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. (ನ ಹಿ ಡುಂಡುಭಃ ಸರ್ಪ ಇವ ಇತ್ಯೇತಾವತಾ ಸವಿಷೋ ಭವತಿ । ಸರ್ಪೋ ವಾ ಡುಂಡುಭ ಇವ ಇತ್ಯೇತಾವತಾ ನಿರ್ವಿಷೋ ಭವತಿ । – ಸೂ ೨. ೨. ೧೦.) ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಇವೆರಡು ಲೋಕಗಳಿಗೂ ಕೊನೆಮೊದಲಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದ ಆದ್ಯಂತಗಳಿಗೂ, ಎಚ್ಚರಲೋಕದ ಆದ್ಯಂತಗಳಿಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವಿದೆ. ವಿಷಯಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನವು ಕ್ಷಣಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಲ್ಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿದ್ದ ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದು ಆರಂಭವಾದ ಎಚ್ಚರಲೋಕವು ಕಲ್ಪಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದಾಗುತ್ತದೆ. (ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲೂ ಈ ಲೋಕವು ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವಿಚಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.) ಮುಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಹಿಂದಿನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತದೆ. "ಸೂರ್ಯಾಚಂದ್ರಮಸೌ ಧಾತಾ ಯಥಾ ಪೂರ್ವಮಕಲ್ಪಯತ್ – ಧಾತೃವು ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರನ್ನು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿದನು" (ಋಗ್ವೇದ ಸಂಹಿತೆ ೧೦. ೧೯೦ .೩.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ

ವಾದಿಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ : ಶ್ರುತಿಯೇ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದ ಲೋಕಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ನೀವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತೀರಿ ? ನೀವು ನಿಮ್ಮನ್ನು ಆಸ್ತಿಕರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀರಲ್ಲವೇ ?

೨೮೮. ಸ್ವಪ್ನವು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವಪ್ನದಿಂದಲೇ ನಾಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಜಗತ್ತು ನಾಶವಾಗು ವುದಿಲ್ಲ ; ಆಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡವರೆಲ್ಲರೂ ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಹಿಂದಿರುಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಒಬ್ಬನು ಎಚ್ಚೆತ್ತಿರು ವುದರಿಂದ ಈಗ ಜಗತ್ತು ಇರಲೇಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಆಯಾ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ; ಅದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸೇರಿದ್ದು. ಒಮ್ಮೆ ಎಚ್ಚರವಾದರೆ ಎರಡನೆಯ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ದ್ದಿದ್ದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ತಮಗೆ ಹಿತವಾದ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇನ್ನು ಸತ್ತುಹೋಗಿರುವವರನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅವರು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ನಿತ್ಯವೂ ಔಷಧಿ ಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಗಾಢನಿದ್ರೆಗಳಲ್ಲೇ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲ ತಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಧದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಗಾಢನಿದ್ರೆಗಳಲ್ಲೇ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹಸಿವಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಎಲ್ಲ ಬಣ್ಣಗಳೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ, ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಣ್ಣಗಳೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ ; ಅನೇಕರಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನವು ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪಿನಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹೆಣವನ್ನೇ ನೋಡ ಬಹುದು ; ಆದರೆ ಇದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣುಗಳಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಕುರುಡನಾದವನು ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಗಳಿದ್ದವನಂತೆಯೇ ಓಡಾಡುತ್ತಾನೆ ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕುರುಡನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಸತ್ತಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ (೨೦೬), ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದ ಗಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ (ಸೂ. ೩. ೨. ೩.) ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಶಬ್ದಾಡಂಬರಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗುವುದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದರ ಬದಲು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಅವರ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು.

೨೮೯. **“ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕಂಬನೇ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನೆಂಬುದು**

ಸ್ಮೃತಿಯು; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು ಅನುಭವ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಇಷ್ಟ ಪುತ್ರನು ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದರೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಕಾಣಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಗೂ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ತನಗೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ – ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವು ಹುಸಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕನಸಿನ ಅರಿವಿನಂತೆ ಅರಿವಾಗಿರುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂದುಕೊಳ್ಳುವವರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಅಲ್ಲ ಗಳೆಯುವುದು ಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. (ನೈವಂ ಜಾಗರಿತೋಪಲಬ್ಧಂ ವಸ್ತು ಸ್ತಂಭಾದಿ ಕಸ್ಯಾಂಚಿದಪಿ ಅವಸ್ಥಾಯಾಂ ಬಾಧ್ಯತೇ । ಅಪಿ ಚ ಸ್ಮೃತಿರೇಷಾ ಯತ್ ಸ್ವಪ್ನದರ್ಶನಂ । ಉಪಲಬ್ಧಿಸ್ತು ಜಾಗರಿತ ದರ್ಶನಂ । ಸ್ಮೃತ್ಯುಪಲಬ್ಧ್ಯೋಃಶ್ಚ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಅಂತರಂ ಸ್ವಯಂ ಅನುಭೂಯತೇ ಅರ್ಥವಿಪ್ರಯೋಗ ಸಂಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕಂ "ಇಷ್ಟಂ ಪುತ್ರಂ ಸ್ಮರಾಮಿ ನೋಪಲಭೇ ಉಪಲಬ್ಧುಮಿಚ್ಛಾಮಿ" ಇತಿ । ತತ್ರ ಏವಂ ಸತಿ ನ ಶಕ್ಯತೇ ವಕ್ತುಂ ಮಿಥ್ಯಾ ಜಾಗರಿತೋಪಲಬ್ಧಿಃ ಉಪಲಬ್ಧಿತ್ವಾತ್ ಸ್ವಪ್ನೋಪಲಬ್ಧಿವತ್ ಇತಿ ಉಭಯೋರಂತರಂ ಸ್ವಯಂ ಅನುಭವತಾ । ನ ಚ ಸ್ವಾನುಭವಾಪಲಾಪಃ ಪ್ರಾಜ್ಞಮಾನಿಭಿರ್ಯುಕ್ತಃ ಕರ್ತುಂ । – ಸೂ. ೨. ೨. ೨೯.) ಹೀಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರದ ಲೋಕವು ಸ್ವಪ್ನ ಲೋಕದಂತೆ ಹುಸಿಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ "ಪ್ರಾಜ್ಞ"ರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಹೀಗೆ ಕಿವಿ ಹಿಂಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಐತರೇಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಶಯ ಬರಬಹುದು: "ತಸ್ಯ ತ್ರಯಃ ಸ್ವಪ್ನಾಃ – ಅವನಿಗೆ ಮೂರು ಸ್ವಪ್ನಗಳು" (ಐ. ೧. ೩. ೧೨.) ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ "ಕನಸಿನಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರೇ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತಾನು ಆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವವನೆಂದು ಎಣಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ವಪ್ನ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಹುಸಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವಾರು ಸಲ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ – ಮೂರನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ನಗಳೇ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇದೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ತರ್ಕವಲ್ಲ, ಉದ್ಭ್ರಾಂತಿ

೨೯೦. ಎಚ್ಚರವಿರುವಾಗ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಾವ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ಈ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಮನಸ್ಸು ಮರುಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಿಯನ್ನೂ, ಪುಸ್ತಕವನ್ನೂ, ಹಡಗನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಕಾಲಗಳಿಗೆ ನಿಯಮವಾಗಲಿ, ಮುಂದಿನದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಸಹ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಕಲ್ಪಗಳನ್ನೇ ಒಂದೆರಡು ನಿಮಿಷಗಳ ಕಾಲವಾದರೂ ಚಿಂತಿಸಲು ಬಹಳ ಪ್ರಯಾಸ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಈ ಹುಚ್ಚುಹುಚ್ಚಾದ ಸಂಕಲ್ಪ ಪ್ರವಾಹವು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವಾಗಲೂ ಮುಂದುವರೆದು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಘನೀಭೂತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಕನಸಿಗೆ ಕೊಡುವ ಈ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ಲೋಕಗಳ ಸಾಮ್ಯವೊಂದನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಂಡವರು ಅರ್ಥರಹಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಹಳ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಮಂಡಿಸಬಹುದೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

೨೯೧. ಆಕಾಶಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಲ್ಲ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವೆಂಬುದೂ, ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಆಯಾ ಜೀವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂಬುದೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚಗಳ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಡಿಯುವ ಈ ಮಹನೀಯರು ಇದನ್ನು ತಿರುಗುಮುರುಗಾಗಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ! ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬನ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಮಾನವಂತೆ. ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಜೀವನು ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡು ನೋಡುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಇವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರಿದ್ದಂತೆ! ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಕಾರಣವೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಈ ಒಬ್ಬನು ಇವನೋ, ಅವನೋ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನೋ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಭೂತಯೋನಿಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವಾಗ, ಇಂಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಪದವಿಯನ್ನು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಒಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ಕಟ್ಟಬಹುದೇ? "ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಈ ಒಬ್ಬನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಈ ವಾದವು ಸರಿಯಾಗಬಹುದೋ?" ಎಂದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? ಇಂತಹ ಅವಿವೇಕವನ್ನು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೇ ನಂಬುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಏನಾದರೂ

ಮಾಡಿ ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆಯೇ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಠದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೂ ಮಾನ್ಯತೆ ಸಿಗಲೆಂಬ ಆಸೆಯಿಂದ, ಗುರುಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕರು ಇಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮಹಾತ್ಮರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಿಯಾದರೂ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಎಚ್ಚರದ ಲೋಕವನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇ ಇಳಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶ್ರುತಿಗೂ, ಅನುಭವಕ್ಕೂ ದೂರವಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ದುಷ್ಟನು ಒಂದು ತಿಂಡಿ ಅಂಗಡಿಗೆ ಹೋಗಿ "ಒಂದು ರೂಪಾಯಿಗೆ ಹಲ್ವ ಕೊಡು" ಎಂದ. ಅಂಗಡಿಯವನು ಹಲ್ವ ಕೊಟ್ಟ. ದುಷ್ಟನು ಅದನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ "ಇದು ಬೇಡ, ಲಡ್ಡು ಕೊಡು" ಎಂದ. ಅವನು ಕೊಟ್ಟ ಲಡ್ಡುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ. ದುಷ್ಟನನ್ನು ಅಂಗಡಿಯವನು ದುಡ್ಡು ಕೇಳಿದ. "ಹಲ್ವ ಕೊಟ್ಟೆನಲ್ಲ" ಎಂದ ದುಷ್ಟ. ದಿಕ್ಕು ತೋಚದ ಅಂಗಡಿಯವನು "ಹೋಗಲಿ, ಹಲ್ವದ ದುಡ್ಡು ಕೊಡಿ" ಎಂದ. "ನಾನು ಹಲ್ವ ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ದುಡ್ಡೇಕೆ ಕೊಡಬೇಕು?" ಎಂದನಂತೆ ಆ ದುಷ್ಟ! ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ನದ ಜೊತೆಗೇ ಸೇರಿಸಿ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮಿಥ್ಯೆಗಳೆಂದು ತಳ್ಳಿಬಿಡುವ ತರ್ಕವೂ ಈ ರೀತಿಯದೇ.

ಸುಷುಪ್ತಿ

ಸುಷುಪ್ತಿ ಕ್ರಮ

೨೯೨. ನೇತ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ದಿನವೆಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹರಿಸಿದ ಜೀವನು ಆಯಾಸದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿದು ಬಂದಾಗ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಶಾಂತವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವವಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಲು ಅವನು ಸುಷುಪ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ, ಗಾಢವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಕ್ರಮ ಹೀಗೆ: ಹೃದಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಪುರೀತತ್ತು ಎಂಬ ಪೊರೆಯೊಂದಿದೆ. ಈ ಪುರೀತತ್ತನ್ನು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಅರಳಿ ಎಲೆಯ ಗೀರುಗಳಂತೆ ಹೊರಮುಖವಾಗಿ ಹೊರಡುವ ಎಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಸಾವಿರ ನಾಡಿಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹಿತಾನಾಡಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳು ಅನ್ನರಸದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರತಕ್ಕವು. ಇವು ಶ್ರೋತ್ರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಗೂಡುಗಳವರೆಗೆ ಮೀನು ಬಲೆಯಂತೆ ಹರಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತಃಕರಣವು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬೆಳಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರು

ತ್ತಾನೆ. ಆಗಲೇ ಅವನಿಗೆ ವಿಷಯಭೋಗ. ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸ ಗೊಂಡಿದ್ದ ಅಂತಃಕರಣವು ನಿದ್ರಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಡಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪುರೀ ತತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕೋಚಗೊಂಡಾಗ ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇಲ್ಲ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖ ಮುಂತಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. (ನ ಹಿ ಪ್ರಾಕ್‌ಪ್ರಬೋಧಾತ್ ಕರ್ಮಾದಿ ಕಾರ್ಯಂ ಸುಖಾದಿ ಕಿಂಚನ ಗೃಹ್ಯತೇ – ಬೃ. ೨. ೧. ೬.) ತನ್ನನ್ನೂ ತಾನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. (ನಾಹ ಖಲ್ವಯಮೇವಗ್ಂ ಸಂಪ್ರತ್ಯಾತ್ಮಾನಂ ಜಾನಾತ್ಯಯಮಹಮಸ್ಮೀತಿ ನೋ ಏವೇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ವಿನಾಶ ಮೇವಾಪೀತೋ ಭವತಿ – ಛಾಂ. ೮. ೧೧. ೧.) ಇದೇ ಸುಷುಪ್ತಿ. ಇದನ್ನು "ಜೀವನು ಪುರೀತತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ವರ್ಣಿಸುವುದುಂಟು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಪುರೀತತ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಯಾವ ಸಂಸಾರದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು, ಇದು ಜೀವನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸ್ಥಿತಿ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮಿಗಿಲಾದ್ದು ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ. (೯೬) ಅತಿಶಯ ವಾಗಿ ದುಃಖವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ (ಅತಿಘ್ನಿಯಾದ) ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಮಗುವಾಗಲಿ, ಮಹಾರಾಜನಾಗಲಿ, ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಲಿ – ಒಂದೇ ಸುಖವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಬೃ. ೨. ೧. ೧೯.)

೨೯೩. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೂ, ಬೇರೆ ಹಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. "ತದ್ಯತ್ರೈತತ್ ಸುಪ್ತಃ ಸಮಸ್ತಃ ಸಂಪ್ರಸನ್ನಃ ಸ್ವಪ್ನಂ ನ ವಿಜಾನಾತ್ಯಾಸು ತದಾ ನಾಡೀಷು ಸೃಪ್ತೋ ಭವತಿ – ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಜೀವನು ಸುಪ್ತನಾಗಿ ಕರಣವೃತ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸಂಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನರಿಯದೆ ಇರುವನೋ ಆಗ ಈ ನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ. ೮. ೬. ೩.), "ಅಸ್ಮಿನ್ ಪ್ರಾಣ ಏವೈಕಧಾ ಭವತಿ – ಈ ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಕೌಷೀತಿಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತು ೪. ೧೯.),"ಯ ಏಷೋಽಂತರ್ಹೃದಯ ಆಕಾಶಸ್ತಸ್ಮಿಞ್ಛೇತೇ - ಹೃದಯದೊಳಗಿನ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೨. ೧. ೧೭.) ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸುಷುಪ್ತಿಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಾಡಿಗಳೆಂದೂ, ಪ್ರಾಣವೆಂದೂ, ಹೃದಯವೆಂದೂ ಹಲವು ವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ಥಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆಯೆ ? ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ ಆ ಸ್ಥಾನ ಯಾವುದು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ.

೨೯೪. ಸುಷುಪ್ತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಡಿ, ಪುರೀತತ್ತು ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಜೀವನು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿದ ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. "ಮಹಡಿಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ", "ಮಂಚದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೋ ಮತ್ತು "ಮಹಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಚದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ" ಎಂದು ಇವುಗಳ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೌಷೀತಕಿಯಲ್ಲಿ "ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" ಎನ್ನುವಾಗ ಪ್ರಾಣವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು (ಸೂ. ೧. ೧. ೨೮.) ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು "ಪುರೀತತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಒಂದೆಡೆ, "ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿರುವುದೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪುರೀತತ್ತು ಹೃದಯವನ್ನು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಪೊರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹೃದಯಾಕಾಶವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು (ಸೂ. ೧. ೩. ೧೪.) ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಯೂ ಇದೆ. ಇವೆಲ್ಲದರಿಂದ ನಾಡ್ಯಾದಿಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುವನೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೂ ಇಲ್ಲಿ ನಾಡ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೭.)

ಆತ್ಮನೇ ಸುಷುಪ್ತನ ರೂಪ

೨೯೫. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಜೀವನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು. ಎಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಅಂತಃಕರಣ(ವಿಜ್ಞಾನ)ದಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನಾದವನು ಎಂದರ್ಥ. ತನ್ನ ಪುಣ್ಯಾಪುಣ್ಯಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಇವನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೂ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ದ್ವಂದ್ವಾನುಭವಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. (ಛಾಂ. ೮. ೬. ೩.) ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು ಇಂತಹ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನರಿತರೆ ದ್ವಂದ್ವಾನುಭವಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸದಿದ್ದ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು ಯಾವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಜಾರಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಈಗ

ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಧರ್ಮವು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಮನಸ್ಸೂ ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳೊಂದಕ್ಕೂ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದ ಸಹಜವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಅವನು ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಃಕರಣದ ಮೂಲಕ ಆಗುವ ಯಾವ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಬೃ. ೨. ೧. ೧೭.) ಮನನಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಜೀವನು ಮನೋಮಯನೆನಿಸಿದ್ದಾನಲ್ಲವೆ ? ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಶವದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಜೀವನು, ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಬಿಟ್ಟಾಗ ವಸ್ತು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ (ಸ್ವ) ಲಯವಾಗಿರುವ (ಅಪೀತ) ಜೀವನನ್ನು "ಸ್ವಪಿತಿ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ರೋಗಗ್ರಸ್ತರಾದವರು ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗೊಳ್ಳುವುದು ತಿಳಿದಿದೆ ಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಂತಹೊರತು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರಮಪರಿಹಾರ ವಾಗಲಾರದು. ಕಟ್ಟಿಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಹಕ್ಕಿಯು ದಿಕ್ಕುದಿಕ್ಕಿಗೂ ಹಾರಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ಥಳವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುವಂತೆ, ಜೀವನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಗಳ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡಿದ ಆಯಾಸ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಪ್ರಾಣ ದೇವತೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಛಾಂ. ೬. ೮. ೧.) ಇದೇ ಅವನ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪ.

೨೯೭. ಇದನ್ನೇ "ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಧಾರವು" ಎಂದು ಹೇಳಿ ವರ್ಣಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಆಧಾರ ಆಧೇಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. "ಸತಾ ತದಾ ಸಂಪನ್ನೋ ಭವತಿ – ಆಗ ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ. ೬. ೮. ೧.) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿದೆಯೆಂದೇ ಅರಿಯಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನೇ ಏನು ? ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲೂ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದವನಿಗೆ

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ತೋರಿಕೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೭.)

೨೯೭. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಅವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ, ಇನ್ನೆಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಗಲಿನ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಬಿಡಿಸಿ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಇವನಲ್ಲೇ ಏಕೀಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. (ಮಾಂ. ೩.) ಹಾಗಾದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನವೇನು ? ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೂ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವಶದಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಿದಂತಾಗಿ ತಾನು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವನೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಸೂ. ೩. ೨. ೭.) ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕನಸಿನ ಅನುಭವದ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತಾನೇ ಆಕಾರಗಳಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ತಾನೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಅರ್ಥವಾದರೂ, ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲೇ ನೋಡಲ್ಪಡುವ ಆಕಾರಗಳು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದೇ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ; ಅದರಿಂದ ಶ್ರೋತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳೂ ತನಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವವನು ತನಗೂ ದೃಶ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದು ತಾನು ಶ್ರೋತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗುರೂಪದೇಶದಿಂದ ಈ ಭಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ತಾನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವನಂತೆಯೋ, ಕೇಳುತ್ತಿರುವವನಂತೆಯೋ ತೋರಿದರೂ ತಾನು ಆ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅರಿವಾಗುವುದು. ಈ ಅರಿವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ತೋರುವ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೆಂಬ ಜೀವನಿಗೆ ಇವನೇ ಪರಮಗತಿ. ಎರಡನೆಯ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಗತಿಗಳೆಲ್ಲ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳಾದುವು. ಕೃತಕವಾದ ಬೇರೆಲ್ಲ ಸಂಪತ್ತುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಪರಮ ಸಂಪತ್ತು. ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳಂತೆ ಇದು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಪರಮಲೋಕ. ವಿಷಯಾನುಭವದಿಂದ ದೊರಕುವ ಸುಖಗಳಂತೆ ಕೀಳ್ತರದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಪರಮಾನಂದ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ತಾವು ಅನ್ಯರೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವರುಗಳು ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಸುಖವು ಈ ಆನಂದದ ಒಂದು ಕಲೆ.

ಎಲ್ಲಿದ್ದನು? ಏತರಿಂದ ಬಂದನು?

೨೯೮. "ಯಾವ ಆತ್ಮನಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಸಣ್ಣ ಕಿಡಿಗಳು ಬರುವಂತೆ ಬರುವುವೋ" (ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦.) ಅದೇ ಸುಷುಪ್ತ ಸ್ಥಾನ ವೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ತನ್ನದೇ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಜಾತಶತ್ರುವು ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ಗಾರ್ಗ್ಯನನ್ನು ಮಲಗಿದ್ದವನೊಬ್ಬನ ಬಳಿ ಕರೆದೊಯ್ದು ಶ್ರಮದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಗಾರ್ಗ್ಯನನ್ನು "ಯತ್ರೈಷ ಏತತ್ಸುಪ್ತೋಽಭೂದ್ಯ ಏಷ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಃ ಪುರುಷಃ ಕ್ವೈಷ ತದಾಭೂತ್। ಕುತ ಏತದಾಗಾತ್। – ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಪುರುಷನು ಸುಪ್ತನಾಗಿದ್ದಾಗ ಎಲ್ಲಿದ್ದನು ? ಏತರಿಂದ ಹೀಗೆ ಬಂದನು ?" (ಬೃ. ೨. ೧. ೧೬.) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿದ್ದನೋ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬರ ಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿದ್ದನು ? ಏತರಿಂದ ಬಂದನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿ ದೋಷವಿದೆಯೋ ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಿದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಹಿಂದು ಮುಂದಿನದನ್ನು ನೋಡಿ ಒಂದೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಉಳ್ಳವೆಂಬಂತೆ ತೋರುವ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿದ್ದನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಕೇವಲಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುವುದೇ ವಿನಾ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಂದಲಾದರೂ ಯಾವನಾದರೂ ಬರುವಾಗ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂಬುದು ಲೋಕ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಜೀವನು ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಸೇರಿದ್ದಾನೆಂಬುದು "ಎಲ್ಲಿದ್ದನು ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ತೀರ್ಮಾನವಾದರೂ, ಜೀವನು ತನ್ನ ಯಾವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಜಾರಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದಲೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಬರುತ್ತಿ ವೆಯೋ ಆ ಸತ್ತೇ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಒದಗುವ ಸಂಸಾರಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತಿಳಿದಂತಾಗು ತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ತಾನು ಭಿನ್ನನೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುವೆನು – ಬ್ರಹ್ಮ ತೇ ಬ್ರುವಾಣಿ" (ಬೃ. ೨. ೧. ೧) ಎಂದು ಅಜಾತಶತ್ರುವು ಕಥೆಯ ಉಪಕ್ರಮ ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಯಾವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿವೆಯೋ, ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅದೇಯೋ, ಆ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದೇ ಆಗಿ ಜೀವನು ಸೇರಿದ್ದಾನೆಂಬು ದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೊರಟಿದೆ.

೨೯೯. ಎಚ್ಚರ, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ – ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಒಂದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವವನೇ ಜೀವನು. ಇವನು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ

ಉಂಟಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತನ್ನ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೂಲರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಛಾಂ. ೬. ೮. ೧.) ಹೀಗೆ ದಿನವೂ ಸುಷುಪ್ತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯಾದೋಷ ದಿಂದ ಮನುಷ್ಯರು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಿರುವರು. ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾದೋಷವಿರುವವರೆಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕನು ಸುಪ್ತಾತ್ಮನ ಸ್ಥಾನವಾದ ಹೃದಯಾಕಾಶವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವೆಂದು ತಿಳಿದು ಮಾಡುವ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೃದಯಾಕಾಶವನ್ನು ಭೂತಾಕಾಶವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ. (ಸೂ. ೧. ೩. ೧೪.) ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಯಾವನು ಹೃದಯಾಕಾಶವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವ ಕಾಮಗಳೂ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವ ಕಾಮಗಳ ನೆಲೆಯೂ ಹೃದಯಾಕಾಶವೇ. ಪ್ರಶ್ನೆ : ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದವನೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಸೇರುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿತು ಸೇರುವವನಿಗೂ, ಅರಿಯದೆ ಸೇರುವವನಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು ? ಉತ್ತರ : ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೂತಿಟ್ಟ ನಿಧಿಯಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಆ ನೆಲದ ಮೇಲೆಯೇ ಓಡಾಡುವವನು ದರಿದ್ರನೇ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಧನವಂತನೇ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿ, ಅಜ್ಞಾನಿ – ಇಬ್ಬರೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆದರೂ, ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿಯದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಸಂಸಾರಿಯೇ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರಿತಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅಸಂಸಾರಿಯೇ. ಇದೇ ರೀತಿ ಹೃದಯಾಕಾಶವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡದವನಿಗೂ, ಮಾಡುವ ವನಿಗೂ ಸುಪ್ತ್ಯನುಭವವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಉಪಾಸಕನು ಮಾತ್ರವೇ ಮರಣಾ ನಂತರ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟರಮೇಲೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಸರ್ವ ಕಾಮಗಳೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು ಎಂಬುದನ್ನಂತೂ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. (ಛಾಂ. ೮. ೩. ೧–೩.)

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ಏಕಿಲ್ಲ ?

೩೦೦. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಉಪರಮಿಸಿದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಲೋಕದ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಇದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. "ಈಗ ಇವನು ತಾನು ಇಂಥವನೆಂದು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ." (ಛಾಂ. ೮. ೧೧. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಶಂಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ: ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು

ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಮನಸ್ಸೂ ಭೌತಿಕ ವಿಷಯಗಳಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಛಾಂ. ೬. ೫. ೧.), ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇವು ಪುನಃ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ನಾಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವು ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ ಆಗದೆ ಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಾದಿ ಕರಣಗಳು ಭೌತಿಕ ವಿಷಯಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅವು ನಾಡಿ ಪುರೀತತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. (ನಾಡ್ಯಃ ಪುರೀತದ್ ವಾ ಜೀವಸ್ಯ ಉಪಾಧ್ಯಾಧಾರ ಏವ ಭವತಿ ತತ್ರ ಅಸ್ಯ ಕರಣಾನಿ ವರ್ತಂತ ಇತಿ – ಸೂ. ೩. ೨. ೭.) ಆದರೆ ಸೂರ್ಯಸಂಬಂಧವಾದ ಪಿತ್ತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ತೇಜಸ್ಸು ವಾಸನಾದ್ವಾರವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುವುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಭೋಗದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರವು. ಇದೇ ಕರಣಗಳ ಉಪಸಂಹಾರ. (ಪ್ರ. ೪. ೬; ಛಾಂ. ೮. ೬. ೩; ಸೂ. ೩. ೨. ೭.) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ? ಎಂದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಚೇತನವಾದ ಕರಣಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕರಣಗಳಲ್ಲೇ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿರಹಿತವಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ. (ಸೂ. ೨. ೨. ೨.) ಆದ್ದರಿಂದ ಕರಣಗಳು ಉಪರಮಿಸಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಾಗುವ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಕರಣಗಳಿಗೇ ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟ ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕೆ: ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗ್ರಹಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಮನಸ್ಸೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಸಮಾಧಾನ: ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳಗುವುದರಿಂದಲೇ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೇಳಬೇಕು.

೩೦೧. ಕರಣಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದಲೇ ಜೀವನು ಜೀವನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವು ಶಾಂತವಾಗಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನಾನಾತ್ವವೇ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕರಣಗಳು ಶಾಂತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕರಣಗಳು ಶಾಂತವಾಗಿ ತಾನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಜೀವನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ನ ತ್ವನ್ಯತ್ವಂ ಕೇನಚಿತ್ ಕುತಶ್ಚಿದಪಿ ಸತ್ಸಂಪನ್ನಸ್ಯ।....

ತಸ್ಮಾದ್ ಅಯಂ ಕರಣಾನಾಂ ನಿರೋಧಾತ್ ಸ್ವಾತ್ಮನ್ಯೇವಾವಸ್ಥಿತಃ ಸ್ವಪ್ನಂ ನ ವಿಜಾನಾತೀತಿ ಯುಕ್ತಂ – ಛಾಂ. ೮. ೬. ૩.) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ – ಜ್ಞೇಯ ವಿಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. "ತದ್ಯಥಾ ಪ್ರಿಯಯಾ ಸ್ತ್ರಿಯಾ ಸಂಪರಿಷ್ವಕ್ತೋ ನ ಬಾಹ್ಯಂ ಕಿಂಚನ ವೇದ ನಾಂತರಮೇವಮೇವಾಯಂ ಪುರುಷಃ ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾ ಸಂಪರಿಷ್ವಕ್ತೋ ನ ಬಾಹ್ಯ ಕಿಂಚನ ವೇದ ನಾಂತರಂ – ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಿಯಳಾದ ಸ್ತ್ರೀಯೊಡನೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಲಿಂಗಿತನಾಗಿ ಒಳಹೊರಗಿನ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರು ವನೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಈ ಪುರುಷನು ಪ್ರಾಜ್ಞನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಲಿಂಗಿತ ನಾಗಿ ಒಳಹೊರಗಿನದೇನನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ." (ಬೃ. ೪. ૩. ೨೧.) ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಲಿಂಗಿತನಾಗಿರುವ ಕಾಮುಕನು ತನ್ನ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದೊಂದು ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ತಾನು ಸುಖಿ ಅಥವಾ ದುಃಖಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾದ ಒಳಗಿನ ಭಾವಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅರಿಯದೆ ಹೋಗಬಹುದಾದರೆ, ಇನ್ನು ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಆಲಿಂಗಿತನಾಗಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ವಿಷಯ ಗಳ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೂ ತನ್ನದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ (ಸರ್ವ ವಿಷಯ ಜ್ಞಾತೃತ್ವಂ ಅಸ್ಯೈವ ಇತಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ – ಮಾಂ. ೫.) ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ಅರಿಯುವುದೆಂಬ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುವವನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ಅರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಗೆ ಬಿಸಿಯೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಅಗಲುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅರಿಯುವುದೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಅಗಲುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದೆಂಬುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅರಿಯುವ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವು ದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರಾವಶದಿಂದ ಜೀವನು ಬಹು ದೂರದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಜೀವನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ದೂರ ವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. (ಸೂ. ૩. ೨. ೬.) ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತ ನಾಗಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಏನನ್ನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದಾದರೂ ಕಾಣುತ್ತಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? (ತೈ. ೨. ೮. ೫.)

ಸದ್ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ

૩೦೨. ಸುಷುಪ್ತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆಗ ಸತ್ತನ್ನು ಸೇರಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನಾದರೂ ಅರಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ದಿನವೂ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದರೂ

ತಾನು ಸದ್ರೂಪನೆಂದು ಏಕೆ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ನಿಜವೇ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತನ್ನು ಸೇರಿರುವುದು ಜೀವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೇರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಯಾವ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೋ ಎಚ್ಚೆತ್ತಾಗ ಅದನ್ನೇ ಪುನಃ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಸತ್ತಿನಿಂದ ಬರುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನ ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿ ಎಲ್ಲಿಗೋ ಕರೆದೊಯ್ದು ಪುನಃ ಮೊದಲಿನ ಜಾಗಕ್ಕೇ ಕರೆತಂದು ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟು ಬಿಚ್ಚಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನೆಲ್ಲೋ ಹೋಗಿದ್ದೆನೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದನೆಂದೂ, ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾರನಲ್ಲವೆ? (೨೯೮) ಹೀಗೆಯೇ ಸತ್ತನ್ನು ಸೇರಿದ ಜೀವನು ಜೀವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟು ಕೋಟಿ ಯುಗಗಳು ಕಳೆದರೂ ಈ ಜೀವಭಾವವು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಛಾಂ. ೬. ೯. ೩.) ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗಿದ್ದುದನ್ನು ಅವನು ಅರಿತಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ "ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ, ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಅವನ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳ ದುಃಖಗಳಾವುವನ್ನೂ ಕಾಣದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ವಿನಾ, ಸುಖರೂಪವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅರಿತು ತಾನು ಸುಖಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅವನು ಸುಖವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಾನಂದವು ಸಂವೇದ್ಯವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ವಿಷಯ ಸುಖದಂತೆ ತಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅನುಭವಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. (ಬೃ. ೩. ೯. ೨೮.) ಎದ್ದಮೇಲೆ ಸುಷುಪ್ತ್ಯನುಭವಕ್ಕೆ ದುಃಖದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನು ಆಗ ಸುಖವಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಿತನಾಗಿದ್ದನೋ ಅವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಚಾರದಿಂದ ಅರಿತು, ಸುಷುಪ್ತಿಯು ನಿರುಪಾಧಿಕ ರೂಪವೇ ತನ್ನ ನಿಜರೂಪವೆಂದು ಅರಿತರೆ ಆಗ "ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ನಿದ್ರಿಸಿದೆ" ಎಂಬ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಾಗಲೂ ತಾನು ಸದ್ರೂಪನೆಂದು ಅರಿಯದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ.

ನಿದ್ರಿಸಿದವನೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ

೩೦೩. ನಿದ್ರಿಸಿದವನೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೊದಲನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಿನಲ್ಲೇ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವದಿಂದ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವಾಗ ನಿದ್ರಿಸಿದವನೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ? ಅಥವಾ ಇನ್ನಾರಾದರೂನೋ?

ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಏಳುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಇಂದು ಮುಂದುವರಿಸುವುದರಿಂದ ಮಲಗಿದವನೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳದೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವಾಗ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಅದಲುಬದಲಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಊಹೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಜೀವನು ಇಂಥ ಜೀವನೊಂದಿಗೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. "ಹೋಗಲಿ, ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತನು ಏಳುತ್ತಾನೆ" ಎನ್ನಬಹುದೇ ? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ತಾನು ಸತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಜೀವನು ಮುಕ್ತ ನಾಗುವನೇ ಹೊರತು ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದವನು ಏಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ನಿದ್ರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು "ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಲ್ಲೇ ಸೇರುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವುದು ಈಶ್ವರನೇ" ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ನಿದ್ರೆ, ಎಚ್ಚರಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದ ಜೀವನೇ ಏಳುತ್ತಾನೆಂದಾಯಿತು. ಶ್ರುತಿಯು ಇದನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. "ತ ಇಹ ವ್ಯಾಘ್ರೋ ವಾ ಸಿಂಹೋ ವಾ ವೃಕೋ ವಾ ವರಾಹೋ ವಾ ಕೀಟೋ ವಾ ಪತಂಗೋ ವಾ ದಂಶೋ ವಾ ಮಶಕೋ ವಾ ಯದ್ಯದ್ಭವಂತಿ ತದಾ ಭವಂತಿ – ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯೋ, ಸಿಂಹವೋ, ತೋಳವೋ, ಹಂದಿಯೋ, ಹುಳುವೋ, ಚಿಟ್ಟೆಯೋ, ಕಣಜವೋ, ಸೊಳ್ಳೆಯೋ ಯಾವಾವು ದಾಗಿರುವರೋ ಅವವೇ ಆಗುವರು." (ಛಾಂ. ೬. ೯. ೩.) ಹೇಗೆ ಅವವೇ ಆಗುವರು ? ಎಂದರೆ ಅವರ ಕರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಆಗುವರು. ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿ ಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ಜೀವನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಫಲವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸತ್ತಿನಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಆಯಾ ಜೀವರನ್ನು ಅವರವರ ಶರೀರಗಳಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮುಂಚೆ ನಾಡಿಗಳಲ್ಲೂ ಪುರೀತತ್ತಿನಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಉಪಾಧಿಗಳಾದ ಕರಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನಂತರ ಜೀವನು ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ನಾಡಿ ಪುರೀತತ್ತುಗಳು ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ದ್ವಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ದ್ವಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಎಚ್ಚರ ಗೊಳ್ಳುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಪಾಧಿಗಳಾದ ಅಂತಃಕರಣವೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. (ಇಹ ತು ವಿದ್ಯತೇ ವಿವೇಕ ಕಾರಣಂ ಕರ್ಮ ಚ ಅವಿದ್ಯಾ ಚ ಇತಿ ವೈಷಮ್ಯಂ .... ಯಾವತ್ ಏಕೋಪಾಧಿಗತಾ ಬಂಧಾನುವೃತ್ತಿಃ ತಾವದೇಕ ಜೀವವ್ಯವಹಾರಃ। ಉಪಾಧ್ಯಂತರಗತಾಯಾಂ ತು

ಬಂಧಾನುವೃತ್ತೌ ಜೀವಾಂತರ ವ್ಯವಹಾರಃ । ಸ ಏವಾಯಂ ಉಪಾಧಿಃ ಸ್ವಾಪ ಪ್ರಬೋಧಯೋಃ ಬೀಜಾಂಕುರ ನ್ಯಾಯೇನ ಇತ್ಯತಃ ಸ ಏವ ಜೀವಃ ಪ್ರತಿ ಬುದ್ಧ್ಯತೇ । – ಸೂ. ೩. ೨. ೯.)

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆ

೩೦೪. ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದರಿಂದ "ಹಾಗಾದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವುದೋ, ಇಲ್ಲವೋ ?" ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ತಪ್ಪೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆದ್ದವನು "ನನಗೇನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ" ಎನ್ನುವಾಗಲೇ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ನಿದ್ರಿಸುವವನೆಂದರಿಯುವುದೂ, ತಿಳಿಯುವವನಾಗಿ ತಾನೇ ಇದ್ದರೂ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೊಪ್ಪಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಜೀವರುಗಳು ಯಾವ ಶ್ರಮವನ್ನೂ ಪಡೆಯದೆಯೇ ನಿದ್ರಿಸಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. (ಸುಪ್ತಮಾತ್ರೋ ಮುಚ್ಯೇತ ಇತಿ ಆಪದ್ಯೇತ – ಸೂ. ೩. ೨. ೯.) ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ, ಗುರೂಪದೇಶವೂ ಅನಗತ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. (ನ ಚ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನಾದನ್ಯತ್ರ ನಿವೃತ್ತಿರಸ್ತಿ – ಸೂ. ೨. ೩. ೩೦.) ಸುಮ್ಮನೆ ನಿದ್ರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕಿದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆಯ ಪ್ರಯಾಸದ ಅಗತ್ಯವೆಲ್ಲಿದ್ದೀತು ? ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲೇ ಜೇನುತುಪ್ಪವು ಸಿಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಯಾರು ಹತ್ತುತ್ತಾರೆ ? (ಸೂ. ೩. ೪. ೩.) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಮ್ಮೆ ಹೋದರೆ ಹಿಂದಿರುಗದಂತೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ನಿದ್ರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಜೀವನು ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಹೋದವನೇ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಕರ್ಮದ ಗಂಟನ್ನೂ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

೩೦೫. ಹಾಗಾದರೆ ಜೀವನು ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಸೇರಿದ್ದಾನೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಯಾವ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಜೀವಭಾವವು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದೋ ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. "ಇಲ್ಲಾದರೂ ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಿ" ಎಂದು ಕರುಣೆಯಿಂದ ಜೀವನ ಕರಣದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಈಶ್ವರನು ಬಲವಂತದಿಂದ ಜೀವನನ್ನು

ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು, ಜೀವನು ತಾನು ಸತ್ತೇ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲೂ ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಮಯಗಳಲ್ಲೂ ಜೀವನು ಸತ್ತನ್ನೇ ಸೇರಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ; ಇದು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅವ್ಯಕ್ತವೇ. (ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದ್ದೇ.) ಕಾರ್ಯವು ನಷ್ಟವಾದರೂ ಕಾರಣವು ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರ ವನ್ನು ತಡೆದಿಟ್ಟ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲೂ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೇನು ? (ಸುಷುಪ್ತಿ ಸಮಾಧ್ಯಾದಾವಪಿ ಸತ್ಯಾಂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ್ಯಾಂ ಅವಿಭಾಗ ಪ್ರಾಪ್ತೌ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಅನಪೋದಿತತ್ವಾತ್ ಪೂರ್ವವತ್ ಪುನಃ ಪ್ರಬೋಧೇ ವಿಭಾಗೋ ಭವತಿ – ಸೂ. ೨. ೧. ೯.)

೩೦೬. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ: ಹೇಗೆ ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಗಟ್ಟಿಯಾದಂತೆ ಇರುವುದೋ ಅಂಥಾ ಅವಸ್ಥೆಯು ಸುಷುಪ್ತಿ. ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬೀಜರೂಪವಾಗಿರುವ ಅವಿವೇಕ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು. (ನ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಂ ಇತಿ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥಾ ಪ್ರತಿಷೇಧಃ। ಬೀಜಭಾವಾವಿವೇಕರೂಪತ್ವಾತ್ । – ಮಾಂ. ೭.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ತುರೀಯನನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವುದು ತುರೀಯವು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೂ ತನ್ನ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಹೊಂದದಿರುವ, ಎಂದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಲಯದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ; ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವವರೆಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೀಸೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಗಂಡಸುತನದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆಯಿದ್ದು ಯೌವನದಲ್ಲಿ ಹೊರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು, ಎಚ್ಚರ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದರೆ ಮುಕ್ತರೂ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗಬಹುದೆಂದಾಗುವುದು. (ಬುದ್ಧಿ ಸಂಬಂಧಃ ಶಕ್ತ್ಯಾತ್ಮನಾ ವಿದ್ಯಮಾನ ಏವ ಸುಷುಪ್ತಪ್ರಲಯಯೋಃ ಪುನಃ ಪ್ರಬೋಧ ಪ್ರಸವಯೋಃ ಆವಿರ್ಭವತಿ।.... ದರ್ಶಯತಿ ಚ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ ಉತ್ಥಾನಂ ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕಬೀಜ ಸದ್ಭಾವಕಾರಿತಂ । – ಸೂ. ೨. ೩. ೩೧.)

೩೦೭. ಪ್ರಶ್ನೆ : ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ನಾನಾತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದಾಗ ಇವನಿಗೆ ಎಲ್ಲದರೊಡನೆಯೂ ಏಕತ್ವವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ" (ಬೃ. ೪. ೩. ೨೧.) ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವುದರ ಅರ್ಥವೇನು ? ಇದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಉತ್ತರ : ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಆಚಾರ್ಯರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ಈ ವಾಕ್ಯವೊಂದರಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ ; ಜೀವನು ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇದ್ದೂ ಇದೆ ; ಆದರೆ ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಮತ್ತು ಜೀವನು ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ ; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಸೇರಿರುವುದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಭಾಷ್ಯದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು : ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು ಏಕತ್ವವೊಂದೇ. ನಾನಾತ್ವವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾನಾತ್ವಕ್ಕೆ ಪುರಸ್ಕಾರವು ಸಿಗುತ್ತದೆ ; ಅದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ತಾನು ಸತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನಾನಾತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕತ್ವದಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ : ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನಾದರೂ ಅರಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಉತ್ತರ : ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೇ. (೨೦೩) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸುಗಳಲ್ಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. (ವಿವೇಕಾವಿವೇಕೌ ರೂಪಾದಿವತ್ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೌ ಉಪಲಭ್ಯೇತೇ ಅಂತಃಕರಣಸ್ಥೌ । – ತೈ. ೨. ೮. ೫.) ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ. ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಮೇಲೆ "ನಾನು ಏನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ" ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ ? ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ತಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದನೆಂದೋ, ಎಚ್ಚೆತ್ತನೆಂದೋ ತಿಳಿಯದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸುಟ್ಟುಹೋಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸುಷುಪ್ತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಲು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು **ಹೊಂದಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ**" (ಸುಷುಪ್ತೇ ಸ್ವರೂಪಾಪತ್ತಿ

ರ್ವಕ್ಷ್ಯತೇ – ಸೂ. ೩. ೨. ೭.) ಎಂದೂ, "ತನ್ನಲ್ಲಿ **ಪ್ರಲಯವಾದಂತೆ"** (ಪ್ರಲೀನ ಇವ – ಸೂ. ೧. ೧. ೯.) ಎಂದೂ, "'ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಇದನ್ನು **ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವೆಂದೇ** ಪಠಿಸುತ್ತಾರೆ" ('ಸ್ವಮಪೀತೋ ಭವತಿ' ಇತಿ ಹಿ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧಂ ಏನಂ ಆಮನಂತಿ – ಸೂ. ೩. ೨. ೩೫.) ಎಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಧಾಟಿಯಲ್ಲೇ ಆರಂಭದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಏಕತ್ವವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವುದನ್ನು "ಏಕತ್ವವೇ ಉಂಟಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸಮಷ್ಟಿ – ವ್ಯಷ್ಟಿ

೩೦೮. ಹೀಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವೇಶ್ವರನೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣನೂ ಆಗಿದ್ದು ಇವನಲ್ಲೇ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರಲಯಗಳಾಗುವುವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಏಷ ಸರ್ವೇಶ್ವರ ಏಷ ಸರ್ವಜ್ಞ ಏಷೋಽನ್ತರ್ಯಾಮ್ಯೇಷ ಯೋನಿಃ ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯೌ ಹಿ ಭೂತಾನಾಂ – ಮಾಂ. ೬.) ಮತ್ತು ನಿದ್ರಿಸಿದ ಜೀವನು ಈ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸರ್ವಜ್ಞನಿಗೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಏಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು, ಮಾಂಡೂಕ್ಯಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪದಲ್ಲೂ, ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪದಲ್ಲೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞರು ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಸಮಷ್ಟ್ಯುಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಈ ಮೂರು ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂಬ ಸಮಷ್ಟ್ಯುಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೈಶ್ವಾನರನು ಎಲ್ಲ ನರರನ್ನೂ ಪುಣ್ಯಪಾಪಾನುರೂಪವಾದ ಗತಿಗೆ ಒಯ್ಯುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ಈಶ್ವರನೇ. (ತದೇತಮಾತ್ಮಾನಂ ವೈಶ್ವಾನರಂ ವಿಶ್ವಾನ್ನರಾನ್ ನಯತಿ ಪುಣ್ಯಪಾಪಾನುರೂಪಂ ಗತಿಂ ಸರ್ವಾತ್ಮೈಷಾ ಈಶ್ವರೋ ವೈಶ್ವಾನರಃ – ಛಾಂ. ೫. ೧೮. ೧.) **ಇವನಿಗೆ ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಎಚ್ಚರವು ಸ್ಥಾನವಾದ್ದರಿಂದ, ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಸರ್ವತ್ರ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, ಇವನೇ ತನ್ನ ಎಚ್ಚರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶರೀರದೊಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಜೀವನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಲಯವಾದಾಗ (೨೪೦,**

೨೪೧) ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ; ಸರ್ವಭೂತಸ್ಥನಾದ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆಯೂ, ಸರ್ವಭೂತಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮಸ್ಥವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆಯೂ ಆಗುವುದು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ, ತನ್ನ ದೇಹದ ಅಳತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನೇ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳಂತೆ ಕಂಡು ಕೊಂಡಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸದೆ ಹೋಗು ವುದು. (ಏವಂ ಚ ಸತಿ ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮೇ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಃ। ಸರ್ವ ಭೂತಸ್ಥಶ್ಚ ಆತ್ಮಾ ಏಕೋ ದೃಷ್ಟಃ ಸ್ಯಾತ್ ಸರ್ವಭೂತಾನಿ ಚ ಆತ್ಮನಿ। ಅನ್ಯಥಾ ಹಿ ಸ್ವದೇಹಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಏವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಾ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಭಿರಿವ ದೃಷ್ಟಃ ಸ್ಯಾತ್। ತಥಾ ಚ ಸತಿ ಅದ್ವೈತಂ ಇತಿ ಶ್ರುತಿಕೃತೋ ವಿಶೇಷೋ ನ ಸ್ಯಾತ್ – ಮಾಂ. ಭಾ.) ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೈಜಸನನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೂ, ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಕಂಡು ಕೊಂಡಾಗಲೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಈ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞರು ಮೂವರೂ ಈಶ್ವರರೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. [ನಿತ್ಯನಿವೃತ್ತಾವಿದ್ಯತ್ವಾತ್ (ಈಶ್ವರಸ್ಯ)– ಸೂ. ಭಾ. ೨. ೯.) ಆದರೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಜರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವವನು ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪದ ಜೀವನು.

ದೈನಂದಿನ ಪ್ರಲಯ

ಭ೭೯. ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ, ತುರೀಯರು ಕಾರ್ಷಾಪಣದಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ೨೫ ಪೈಸೆಗಳು ೫೦ರಲ್ಲೂ ೨೫ ಮತ್ತು ೫೦ ಪೈಸೆಗಳು ೭೫ರಲ್ಲೂ, ೨೫ ಮತ್ತು ೫೦ ಮತ್ತು ೭೫ ಪೈಸೆಗಳು ರೂಪಾಯಿಯಲ್ಲೂ ಅಡಕವಾಗಿವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಅಡಕ ವಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕು ನಾಣ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಷಾಪಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ, ತುರೀಯರು ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನವರು ಮುಂದು ಮುಂದಿನವರು ಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವವರು. (ಮಾಂ. ೨.) ಈ ಸಮಷ್ಟಿ ವರ್ಣನೆಗೆ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೂಪವೊಂದಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾದಾಗ ಜೀವನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಅಂತಃ ಕರಣವೂ ಸೇರಿ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಲಯವಾದಾಗ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪಾದಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಮಷ್ಟಿ–ವ್ಯಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಸಾರೂಪ್ಯತೆ

ಯಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ: ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಲಯವಾಗುವುದೇನು ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಶಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಲಯವು ಸಮಷ್ಟಿರೂಪನಾದ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಾಂತದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲ್ಪಡುವುದು. ಆದರೆ, ಇದರ ಪ್ರತಿರೂಪವಾದ ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಜೀವನ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಲಯವು ಆಯಾ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಇವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಇದು ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ, ನಿಜವಾದ ಪ್ರಲಯವೇ ಆಗಿ ಜೀವನು ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಕೂಡಲೇ ಹೇಗೋ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ಜೀವನ ನಿದ್ರಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತಿರುವ ಇತರ ಜೀವರುಗಳ ವ್ಯವಹಾರ ಎಲ್ಲಿ ಜರುಗಬೇಕು ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಕಂಬವೇ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಜೀವನ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ನೈವಂ ಜಾಗರಿತೋಪಲಬ್ಧಂ ವಸ್ತುಸ್ತಂಭಾದಿಕಂ ಕಸ್ಯಾಂಚಿದಪಿ ಅವಸ್ಥಾಯಾಂ ಬಾಧ್ಯತೇ – ಸೂ. ೨. ೨. ೨೯.) ನಿದ್ರೆ, ಎಚ್ಚರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೋಗಿಬರುವುವೇ ವಿನಾ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳೂ ಹೋಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. (ಸ್ವಾಪಪ್ರಬೋಧಯೋಃ ಇಂದ್ರಿಯಾಣಾಮೇವ ಕೇವಲಾನಾಂ ಪ್ರಾಣಾಶ್ರಯಂ ಸಂವೇಶನೋದ್ಗಮನಂ ದೃಶ್ಯತೇ, ನ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಭೂತನಾಂ – ಸೂ. ೧. ೧. ೨೩.) ಶಂಕೆ : ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯು "ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನ ಏಕೀಭೂತಃ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವ – ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನನು ಏಕೀಭೂತನೂ, ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೂ ಆದವನೇ" (ಮಾಂ. ೫.) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕಡೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಸಮೂಹ ವೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಿ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಲ್ಲವೇ ? ಸಮಾಧಾನ : ಇಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ, ಸ್ವಪ್ನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಸ್ಥಾನಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಲುಗಾಟವಾದ ದ್ವೈತಸಮೂಹವು **ಆ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಡದೆ,** ರಾತ್ರಿಯ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಗಲಿನ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಬಿಡಿಸಿ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಏಕೀಭೂತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು, ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಸಮೂಹವು ಏಕೀಭೂತವಾಗುವುದು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ; ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಸಮಷ್ಟಿಧರ್ಮ. (೨೩೫) ಅದನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರಲಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಬೃ. ೨. ೪. ೧೧.).

ಸುಷುಪ್ತಿ ಸ್ಮೃತಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ

೩೧೦. ಸ್ವಪ್ನವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರ ಸ್ಮೃತಿಯೇ (ಸೂ. ೪. ೩. ೯.) ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನದ ಸ್ಮೃತಿಯು ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿದ್ದು ಎಷ್ಟೋಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ

ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಧರ್ಮವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚೆತ್ತವನು ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ "ನನಗೇನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲ. ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ ಸ್ಮೃತಿಯಾಗಬಲ್ಲದೇ ವಿನಾ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಷಯಾ ಭಾವವು ಸ್ಮೃತಿಯಾಗಲಾರದು. ಇದನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೇ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎರಡು ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ನಡುವಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತೆಂದು ಸ್ಮರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಲೂ ಮನಸ್ಸು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯಿಂದ, ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ: ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು; ಅಥವಾ ಎರಡು ಸಂಕಲ್ಪ ಗಳ ನಡುವಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಸಂಕಲ್ಪವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಅದುಮುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ದಿಂದ ಎರಡು ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ನಡುವಣ ಕಾಲವು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು. ಇದು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವಾಗ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯು ಮಿಂಚಿನಂತೆ ಬೆಳಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಬಾಲವನ್ನು ತಿರುಚಿ ತುಂಟ ಎತ್ತನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುವಂತೆ, ಸಾಧಕರು ಪ್ರಾಣಾಯಾಮದಿಂದ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. **ಆದರೂ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧವನ್ನು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.** (ನಿರೋಧಸ್ತರ್ಹಿ ಅರ್ಥಾಂತರಂ ಇತಿಚೇತ್? ನ। ಮೋಕ್ಷಸಾಧನತ್ವೇನ ಅನವಗಮಾತ್।.... ನ ತು ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನ ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಅನ್ಯನ್ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಂ ಅವಗಮ್ಯತೇ। – ಬೃ. ೧. ೪. ೭.) **ಚಿತ್ತ ವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧವನ್ನೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ನಂಬಿರುವ ಯೋಗಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯರು ದ್ವೈತಿಗಳೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮೈಕತ್ವದರ್ಶಿಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಅನಾತ್ಮವಾದ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು (ಎಂದರೆ ವೈದಿಕ ಜ್ಞಾನಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ ಗಳಿಂದು) ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಆಗ ಅದು ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯವೇ.** (ದ್ವೈತಿನೋ ಹಿ ತೇ ಸಾಂಖ್ಯಾ ಯೋಗಾಶ್ಚ ನಾತ್ಮೈಕತ್ವದರ್ಶಿನಃ। ಯತ್ತು

ದರ್ಶನಂ ಉಕ್ತಂ "ತತ್ಕಾರಣಂ ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಾಭಿಪನ್ನಂ" ಇತಿ ವೈದಿಕಮೇವ ತತ್ರ ಜ್ಞಾನಂ ಧ್ಯಾನಂ ಚ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಶಬ್ದಾಭ್ಯಾಂ ಅಭಿಲಪ್ಯತೇ ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತೇಃ ಇತ್ಯವಗಂತವ್ಯಂ । – ಸೂ. ೨. ೧. ३.)

ಮೂರ್ಛೆ

३೧೧. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಷಾಪಣದಂತಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದರೂ, ಯಾವಾಗಲೋ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಯಾರಿಗೋ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒದಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಮೂರ್ಛೆ. ಕಾಯಿಲೆಯಿಂದಲೋ, ಪೆಟ್ಟಿನಿಂದಲೋ ಇದು ಒದಗಿದಾಗ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ಮನಸ್ಸು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವಿನ ಅನುಭವವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಮೃತನೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಇಲ್ಲೂ ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಪೂರ್ತಿ ಒಂದಾಗಿರು ತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಅರ್ಧಸಂಪತ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತನಿಗೂ, ಮೂರ್ಛಿತನಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸುಪ್ತನ ಕಣ್ಣುಗಳು ಮುಚ್ಚಿದ್ದು, ಮುಖವು ಪ್ರಸನ್ನ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಸಿರಾಟವು ಕ್ರಮದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂರ್ಛಿತನ ಕಣ್ಣುಗಳು ತೆರೆದಿರುತ್ತವೆ; ಮುಖವು ವ್ಯಗ್ರವಾಗಿದ್ದು ದೇಹವು ನಡುಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಉಸಿರಾಟದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸುತ್ತಿಗೆಯಿಂದ ಹೊಡೆದರೂ ಎಚ್ಚರವಾಗುವು ದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಮೂರ್ಛಿತನನ್ನು ಅರ್ಧಸಂಪನ್ನ ನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ३. ೨. ೧೦.)

ತುರೀಯ

ಸ್ವರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದೇ ಅಡ್ಡಿ

३೧೨. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾ ಯಿತು. ಕರುಣಾಳುವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲೆಂದೇ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯ ವಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. "ತಾನೇ ಮಾಡಿರುವ ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಪಾನಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜೀವನೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಶರೀರದೊಳಗಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನವಾದ ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೆರಳು ಬಿಸಿಲುಗಳಂತೆ ಇದ್ದಾರೆ." (ಋತಂ ಪಿಬಂತೌ ಸುಕೃತಸ್ಯ ಲೋಕೇ । ಗುಹಾಂ ಪ್ರವಿಷ್ಟೌ ಪರಮೇ ಪರಾರ್ಧೇ ।

ಛಾಯಾತಪೌ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೋ ವದಂತಿ – ಕ. ೧. ೩. ೧.) ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಶರೀರ ದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಜೋಡಿ ಹಕ್ಕಿಗಳಂತೆ. "ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಿರುವ ಎರಡು ಹಕ್ಕಿಗಳು ಒಂದೇ ಶರೀರ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಆಲಂಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು (ಜೀವನು) ಪಿಪ್ಪಲವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು (ಪರಮಾತ್ಮನು) ತಿನ್ನದೆ ನೋಡುತ್ತಿದೆ." (ದ್ವಾ ಸುಪರ್ಣಾ ಸಯುಜಾ ಸಖಾಯಾ ಸಮಾನಂ ವೃಕ್ಷಂ ಪರಿಷಸ್ವಜಾತೇ । ತಯೋರನ್ಯಃ ಪಿಪ್ಪಲಂ ಸ್ವಾದ್ವತ್ತ್ಯನಶ್ನನ್ನನ್ಯೋಽಭಿಚಾಕಶೀತಿ । – ಮುಂ. ೩. ೧. ೧.) ಇದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಾದ ಜೀವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಕಂಪವುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದೀಪದಿಂದ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. (ತೇಷಾಮೇವಾನು ಕಂಪಾರ್ಥಂ ಅಹಮಜ್ಞಾನಜಂ ತಮಃ । ನಾಶಯಾಮ್ಯಾತ್ಮಭಾವಸ್ಥೋ ಜ್ಞಾನದೀಪೇನ ಭಾಸ್ವತಾ । – ಗೀ. ೧೦. ೧೧.) ಜೀವನ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಇವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ರಚಿಸಿ, ಜೀವನ ಹೃದಯದಲ್ಲೇ ಕುಳಿತು ಅವನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ತನ್ನ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದಲೇ ನಡೆಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜೀವನು ಇವನನ್ನು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಯಂಭುವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗಡೆ ಕೊರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವನು ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ನೋಡದೆ ಹೊರಗೇ ನೋಡು ತ್ತಾನೆ. (ಕ. ೨. ೧. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಃಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಲು ಇವನು ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ, ನಿರುಪಾಧಿಕ ಸ್ವರೂಪ ನೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಕರುಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಇದನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳದೆ ಜೀವನು "ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಪುನಃ ದುಃಖಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ವನಂತೆ ತೋರುವನೆಂದೂ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ್ದ ರಿಂದಲೇ ಈ ಅರಿವು ತಪ್ಪಿತೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. (ಛಾಂ. ೮. ೧೧. ೧.) ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯಾವುದೊಂದು ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನ ಸ್ವರೂಪದ ಅಗ್ರಹಣವೇ ಕಾರಣ. ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಬೀಜಾವಸ್ಥೆಯ ಅವಿದ್ಯೆ ಇದೆ. (ಅವಿದ್ಯಯಾ ಅಪಾಯ ಏವ ಹಿ ಪರಪ್ರಾಪ್ತಿಃ, ನಾರ್ಥಾಂತರಂ – ಮುಂ. ೧. ೧. ೫; ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತಿಬಂಧ ಮಾತ್ರೋ ಹಿ ಮೋಕ್ಷೋ ನಾನ್ಯಪ್ರತಿಬಂಧಃ – ಮುಂ. ೨. ೨. ೮.)

ಇಂದ್ರನ ಆತ್ಮೇಚ್ಛೆ

೩೧೩. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕಥೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವ,

ರಾಕ್ಷಸ ಗಣಗಳ ರಾಜರಾದ ಇಂದ್ರನೂ, ವಿರೋಚನನೂ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯಲು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಮೂವತ್ತೆರಡು ವರ್ಷಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ ನಂತರ "ಯಾವನನ್ನು ಅರಿತರೆ ಸರ್ವಕಾಮಗಳೂ, ಸರ್ವಲೋಕಗಳೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವೋ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರು. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು "ಈ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷನೇ ಅವನು" ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿ, ಅವರು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲೂ ನೀರಿನಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳನ್ನು ನೋಡಿಬಂದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನೇ ಆ ಪುರುಷನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡರು! "ನೀವು ಮೂಢರು, ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರಿತಿರಿ" ಎಂದು ಆ ಲೋಕವಿಖ್ಯಾತರಿಗೆ ಹೇಳಲು ಇಷ್ಟಪಡದೆ ಅವರನ್ನು ಬೀಳ್ಕೊಟ್ಟನು. ವಿರೋಚನನು ಹೊರಟೇಹೋದರೂ ದೈವಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಇಂದ್ರನು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂದು "ಕಾಣಿಸುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಶರೀರದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಥಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಫಲವಿದ್ದೀತು?" ಎಂದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯನ್ನು ಪುನಃ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದನು. ಇನ್ನು ಮೂವತ್ತೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯ ನಂತರ "ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವವನೇ ಆತ್ಮನು" ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆದು ಹೊರಟುಹೋದನು. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಪಡೆದವನು ಸುಖಿಯಾದರೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವವನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಉತ್ತರದಿಂದಲೂ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದನು. ಪುನಃ ಆಚರಿಸಿದ ಮೂವತ್ತೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯ ನಂತರ ಪ್ರಜಾಪತಿಯಿಂದ "ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನೇ ಅವನು" ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆದು ಹಿಂದಿರುಗಿದನು. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರನು ಮರಳಿ ಬಂದನು. ಈ ಬಾರಿ ಐದು ವರ್ಷಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು!

ಸಶರೀರತ್ವ – ಅಶರೀರತ್ವ

೩೧೪. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಅರಿವಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೮. ೫ ; ೧೧೬) ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ನಾಮರೂಪಗಳ ಪಕ್ಷಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದು ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿವೇಕದಿಂದಲೂ, ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಪರೀತಗ್ರಹಣ, ಸಂಶಯಗ್ರಹಣ, ಅಗ್ರಹಣ – ಈ ರೂಪಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಎಷ್ಟೋ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ. (ಗೀ. ೧೩. ೨.) ಆದರೆ **ಅಂತಃಕರಣವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅಗ್ರಹಣ ರೂಪದ ಅವಿದ್ಯೆಯು**

ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವಿಲ್ಲದಾಗಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆಯೂ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಅಚೇತನವಾಗಿದೆ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಅವಿಕಾರ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. (ಸೂ. ೧. ೨. ೧೨.) ಮದುವೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಮೋಸಗಾರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವನೆಂದೂ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವನೆಂದೂ ತಿಳಿದಿರುವವರೆಗೆ ಅವನ ವ್ಯಾಪಾರವು ನಡೆದರೂ, ಯಾರ ಕಡೆಯವನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದೊಡನೆಯೇ ಅವನು ಅಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ – ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದ ತಕ್ಷಣ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. (೧೦೮–೧೧೦.) ಇನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ರೂಪದ ಸಂಸಾರಪ್ರಾಪ್ತಿ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಹರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತಾನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವವನೆಂದೂ, ಕೇವಲ ಅಂತಃಕರಣ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತಾನು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಂಡವನೆಂದೂ, ಅಂತಃಕರಣದ ಲಯವನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಾನು ಸುಷುಪ್ತನೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. (೨೬೫–೨೬೭.) ಇದೇ ಸಶರೀರತ್ವವು. ಎಂದರೆ ಅಶರೀರ ಸ್ವಭಾವದವನೇ ಆದ ಆತ್ಮನು ಶರೀರವೇ ನಾನು, ನಾನೇ ಶರೀರವು ಎಂದು ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಸ್ವಭಾವವೇ ಸಶರೀರತ್ವವು. (ಅಶರೀರ ಸ್ವಭಾವಸ್ಯ ಆತ್ಮನಃ ತದೇವಾಹಂ ಶರೀರಂ ಶರೀರಮೇವ ಚಾಹಂ ಇತ್ಯವಿವೇಕಾತ್ಮಭಾವಃ ಸಶರೀರತ್ವಂ – ಛಾಂ. ೮. ೧೨. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸಶರೀರಿಗೇ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೆಂದೂ, ಅಶರೀರಿಗೆ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭ ಇದೇ.

೩೧೫. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತುರೀಯ ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಮೊದಲ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಂತೆಯೇ ಇದೂ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದೂ, ಇದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನಿಯು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವನೆಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೂ, ಕನಸಿನಲ್ಲೂ, ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅಲುಗಾಡದಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ತುರೀಯವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸಾಧಾರಣ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರವೂ

ಉಂಟೇದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹೀಗೆಯೇ ಕನಸೂ, ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೂ ಸಹ ಇರುತ್ತವೆ. (ಪ್ರ. ೪. ೪; ಛಾಂ. ೮. ೩. ೩.) ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮಗಳು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ತನಗೇ ಕನಸಾಯಿತೆಂದೂ, ತಾನೇ ನಿದ್ರಿಸಿದನೆಂದೂ ಅಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಆ ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಕನಸಿನಲ್ಲೂ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವನೆಯಿಂದ ಭಾವಿತನಾಗಿ "ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಾನೇ ಆಗಿರುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕ್ಷೀಯಮಾಣಾ ಅವಿದ್ಯಾ ಉದ್ಭೂತಾ ಚ ವಿದ್ಯಾ ಸರ್ವಾತ್ಮವಿಷಯಾ ಯದಾ ತದಾ ಸ್ವಪ್ನೇಽಪಿ ತದ್ಭಾವಭಾವಿತಃ "ಅಹಮೇವೇದಂ ಸರ್ವೋಽಸ್ಮಿ" ಇತಿ ಮನ್ಯತೇ – ಬೃ. ೪. ೩. ೨೦.) ಈ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಜ್ಞಾನಿಯ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಅಗ್ನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅವನ ಪ್ರಾಣ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೇ ಯಜಮಾನನು ಮತ್ತು ಉದಾನವಾಯುವು ಯಾಗಫಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉದಾನವಾಯುವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ವಪ್ನವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತಪ್ಪಿಸಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಗೆ (ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ) ಒಯ್ಯುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಅರಿತವನ ಕರಣಗಳು ಅವನ ನಿದ್ರಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾಗಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಅಜ್ಞಾನಿಯ ಕರಣಗಳಂತೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಸಮಾನವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಿಯ ಅನುಭವವು ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ವಿದುಷ ಸ್ವಾಪೋಽಪಿ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ ಹವನಮೇವ। ತಸ್ಮಾತ್ ವಿದ್ವಾನ್ ನಾಕರ್ಮೀತ್ಯೇವಂ ಮಂತವ್ಯಃ। .... ನ ಹಿ ವಿದುಷ ಏವ ಶ್ರೋತ್ರಾದೀನಿ ಸ್ವಪಂತೇ। ಸಮಾನಂ ಹಿ ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಿನಾಂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗಮನಂ। – ಪ್ರ. ೪. ೪.)

ಕಳೆದುಳಿಯುವುದೇ ತಾನಂತೆ।
ಉಳಿವನ ಕಳೆಯುವರಿಲ್ಲಂತೆ॥

೩೧೬. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ತುರೀಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು: ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಅದು ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದರೆ ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದೆಂಬ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಇವು ಮೂರರಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯವುಳ್ಳವನೆಂದೇ

ಆತ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇವನನ್ನು **ಏಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರ** ನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಇವನನ್ನೂ ಕಳೆಯಬೇಕಾದೀತೆ ? ಎಂಬ ಸಂಶಯಕ್ಕೋ, ಭಯಕ್ಕೋ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಧಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವವನು ಇವನು. ಇವನನ್ನೂ ಕಳೆಯಬಲ್ಲ ಮತ್ತೊಬ್ಬನೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾದಾನೋ ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಳೆದು ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಆಸೆ ಹೋಗಿಬಿಡುವಂತೆ, ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಕಳೆದರೆ ಅನಾತ್ಮದ ಆಸೆಯು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಸಂಸಾರದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ. ಕಾಮ ಇತ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನನಲ್ಲ. (ಮಾಂ. ೭ ರ ಅವತರಣಿಕೆ.) ಇನ್ನು ಇವನು ಉಪಾಧಿಗಳೆಂಬ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಬಿಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಾಗಿದ್ದು ಇವನಿಗೆ ದುಃಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಯಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ "ಇತ್ತು" ಎಂಬ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಕಳಚಿ ಅವನನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ ; ಇತ್ತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು "ಅವು ಇರತಕ್ಕವೇ ಅಲ್ಲ" ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಪಡೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ತನೇ. (ಬೃ. ೪. ೪. ೬.) ಈ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವುದ ರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೂ ಇದೆ : ಇವುಗಳನ್ನು ಕಳೆದಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ ವನನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೊಸ ಪ್ರಯತ್ನ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಬೇಕಾದ ಕಾರಕವೂ, ಕಾಮವೂ ಈಗಾಗಲೇ ಕಳೆಯ ಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಲು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಳಿಯುವವನು ತಾನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದ ಸಮಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅವನು ಪ್ರಾಪ್ತನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವು ದೆಂಬುದು, ಅವನು ಪ್ರಾಪ್ತನಾಗುವುದೆಂಬುದು – ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ. (ಮಾಂ. ೭ರ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ.)

ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮವೋ ಅನಾತ್ಮವೋ ?

೩೧೭. ಹೀಗೆ ಕಳೆದುಳಿದವನೇ ತುರೀಯನು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಆತ್ಮನ ಕಾಲುಭಾಗವು ತುರೀಯವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡ ಬಾರದು; ಕಾರ್ಷಾಪಣದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಆತ್ಮನ ಇಡಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ. ಹಾಗಾದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇಕೆ ? ಎಂದರೆ, ಇವನು ಮೊದಲ ಮೂರು ಪಾದಗಳನ್ನೂ ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವನು : ಎಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವೂ, ಅಂತಃಕರಣವೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುವವನು. ಹೀಗೆ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನ ;

ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದು ಸ್ವದೇಹ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನೆಂದು ಅರಿಯುವುದು ಶ್ರುತ್ಯಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಈಗೊಂದು ಶಂಕೆ : ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ, ಜಗತ್ತು ಅನಾತ್ಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಒತ್ತಿಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ, ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಯೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಆತ್ಮದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಒಮ್ಮೆಯೂ, ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆಯೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದೂ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಕರೆದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆ?** ಎಂದರೆ, "ಇದಂ" ಎಂದು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವವರೆಗೆ ಜಗತ್ತು ಅನಾತ್ಮನಾಗಿದ್ದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ರೂಪದ ಸಂಸಾರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಧಾನದ (ಪ್ರಕೃತಿಯ) ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಳೆದು ದೇಹದಳತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರನಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವಾಗುವುದೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ದರ್ಶನವಾದ ಮೇಲೂ ಚೇತನನಾದ ಪುರುಷನ ಜೊತೆಗೆ ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ.** (೩೦೯) ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಸಂಸಾರವು ಈ ದರ್ಶನದ ನಂತರವೂ ಪುನಃ ಏಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಇದು" ಎಂದು ಕಾಣುವುದೆಲ್ಲವೂ ತಾನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ದರ್ಶನದ ನಂತರ ಹೊಸಸ್ಥಿತಿಯೇನೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಗ ಹೊಸದಾಗಿ ದೊರಕಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಇದು" ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಶ್ರುತಿಯು ಅಸತ್ತೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ "ಅದು ಸತ್ತು" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬುದ್ಧಿಭೇದವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲೂ ಬಾರದು. (ಗೀ. ೩. ೨೬.) ಹೀಗೆ ಪದಗಳಿಗೆ ಲೋಕರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ, ಕ್ರಮೇಣ ಆ ಪದಗಳ ವಿಶೇಷಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ಇದೆ. (ಯಥಾಭೂತಾ ಮೂರ್ತಾ ಮೂರ್ತಾದಿ ಪದಾರ್ಥಧರ್ಮಾ ಲೋಕೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾಃ। ತದ್ದೃಷ್ಟಾಂತೋಪಾದಾನೇನ ತದವಿರೋಧ್ಯೇವ ವಸ್ತ್ವಂತರಂ ಜ್ಞಾಪಯಿತುಂ ಪ್ರವೃತ್ತಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ – ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದೇ ಕರೆದು, ಅನಂತರ ಅದನ್ನೇ ಸದ್ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (೩೪) ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕರ್ತೃತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಚೇತನಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಲೇ ಶ್ರುತಿಗಳು ಉಪದೇಶವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. (೨೦೦) ಆದರೆ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಕರ್ಮಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವದ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. **ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ "ಇವನು ನನ್ನನ್ನು ಅನಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಅವನನ್ನು ಕೈವಲ್ಯ ಸಂಬಂಧಿಯಲ್ಲದವನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು – ಎಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಮುಕ್ಷುವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ.** (ತಂ ಅಯಥಾರ್ಥದರ್ಶಿನಂ ಪರಾದಾತ್ ಪರಾಕುರ್ಯಾತ್, ಕೈವಲ್ಯಾಸಂಬಂಧಿನಂ ಕುರ್ಯಾತ್ ಅಯಂ ಅನಾತ್ಮಸ್ವರೂಪೇಣ ಮಾಂ ಪಶ್ಯತಿ ಇತ್ಯಪರಾಧಾತ್ – ಬೃ. ೪. ೫. ೭.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಳೆಯತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ, ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ಒಂದೇ ಉಸುರಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ನಿರ್ದೇಶನಗಳಿಗೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦, ೨. ೪. ೧೪, ೪. ೩. ೨೦, ೪. ೪. ೨೨, ೪. ೫. ೭, ೪. ೫. ೧೫; ಛಾಂ. ೩. ೧೪. ೧, ೪. ೫. ೭, ೬. ೧. ೪, ೬. ೨. ೩; ಮುಂ. ೨. ೨. ೧೨; ತೈ. ೨. ೬. ೪, ೨. ೯. ೧; ಐ. ೧. ೩. ೧೩; ಸೂ. ೨. ೩. ೬, ೪. ೧. ೩.)

೩೧೮. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆಂದಾದರೆ ಒಂದು ಶಂಕೆ ಏಳುತ್ತದೆ: ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು "ಸ ಸರ್ವಾಂಶ್ಚ ಲೋಕಾನಾಪ್ನೋತಿ ಸರ್ವಾಂಶ್ಚ ಕಾಮಾನ್ ಯಸ್ತಮಾತ್ಮಾನಮನುವಿದ್ಯ ವಿಜಾನಾತಿ – ಯಾವನು ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಸರ್ವಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಸರ್ವಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ. ೮. ೭. ೧.) ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರನು "ಈ ಭೂತಗಳು ನನಗಿಂತ

ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಲೋಕಗಳೂ, ಕಾಮಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ನನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಸರ್ವಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯ ಬಹುದೋ ಅದನ್ನು ಇವನಿಂದ ಪಡೆಯೋಣ" ಎಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಶಿಷ್ಯನಾದನು. ಆದರೆ ಅವನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಭೂತ ಲೋಕಕಾಮಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪಡೆದ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಲೋಕಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? ಎಂದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಗಡಿಗೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗುವಂತೆ ಸರ್ವಾತ್ಮ ನಾದವನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ಸುಖಾನುಭವವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ; **ಏಕೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಅವನೂ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.** (ಛಾಂ. ೮. ೨. ೯.) ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ದುಃಖಾನುಭವವೂ ಇವನಿಗೆ ಆಗಬೇಡವೆ ? ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದುಃಖವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪನೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದಲೂ, ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಛಾಂ. ೮. ೧೨. ೧.)

ತುರೀಯನು

೩೯೯. ಅಂತಃಕರಣೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿ ಗಳೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದನಾದ ತುರೀಯನು ವಿಶ್ವನ ವ್ಯಷ್ಟಿಸ್ಥಾನಧರ್ಮದಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ. ತೈಜಸನ ವ್ಯಷ್ಟಿಸ್ಥಾನದಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸುಗಳ ನಡುವಣ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞರ ಜೋಡಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇವನು ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಲ್ಲ. ಶಂಕೆ : "ಅಯಮಾತ್ಮಾಽನಂತರೋಽಬಾಹ್ಯಃ ಕೃತ್ಸ್ನಃ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವ– ಈ ಆತ್ಮನು ಒಳಗಿಲ್ಲದೆ, ಹೊರಗಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ" (ಬೃ. ೪. ೧೩. ೩.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನತ್ವ ವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ? ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಭೂತಗಳನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ, ಎಂದರೆ ತುರೀಯನನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ತುರೀಯದಲ್ಲೂ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಶ್ರುತಿಯು ಎರಡು ಕಡೆಯೂ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನವೆಂಬ ಒಂದೇ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿ ಸಿದೆ. ಆದರೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅವಿವೇಕ ರೂಪವಾದ ಅಗ್ರಹಣಾವಿದ್ಯೆಯು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬ ವಿದ್ಯೆಯು ತುರೀಯದಲ್ಲೂ ಇರುವುದೇ ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ಮಹತ್ತರವಾದ ಅಂತರ. ಇರಲಿ. ಇನ್ನು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯ

ವನ್ನಾದರೂ ಅರಿಯುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಜ್ಞಾತೃವೂ ಇವನಲ್ಲ. (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಅಥವಾ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅರಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವ ಅಚೇತನನಾದ ಅಪ್ರಜ್ಞನಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ.

೩೨೦. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಕಾಣಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗುವವನಲ್ಲ. ಇವನಿಗೆ ಯಾವ ಗುರುತೂ ಇಲ್ಲದ್ದ ರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅರಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವನು ಯೋಚನೆಗೆ ನಿಲುಕುವವನಲ್ಲ. ಶಬ್ದಗಳ ವರ್ಣನೆಗೆ ನಿಲುಕುವವನಲ್ಲ. ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವೊಂದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಏಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರನು. ಪ್ರಪಂಚೋ ಪಶಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ (ಸೂ. ೩. ೨. ೨೧.) ಇವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಎಂಬ ಸ್ಥಾನಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಶಾಂತನು, ಶಿವನು, ಭೇದವಿಕಲ್ಪಗಳಿಲ್ಲದ ಅದ್ವೈತವು. ಮೊದಲ ಮೂರು ಪಾದಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನಸ್ವರೂಪನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ನಾಲ್ಕನೆಯವನು.

೩೨೧. ಇಂತಹವನನ್ನು ಎಚ್ಚರಕಾಲದಲ್ಲೇ ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ಥಾನಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಆರಂಭ ಅಂತಃಕರಣ ದಿಂದಲೇ ನಡೆಯಬೇಕಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲಾರದು. ಇದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೂ ನಡೆಯಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಯಾವ ನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧಕನು ಇದನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲೇ ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಳಸರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ (ಗೀ. ೨. ೫೮.) ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞೆ ಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಾಗ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆ ಯೊಂದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೊಂದೇ ಉಳಿದಿದ್ದರೂ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವಪ್ನವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಶರೀರವಾಗುಳ್ಳ ವೈಶ್ವಾನರನೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಎಂಬ ಅರಿವಿದು. (ಛಾಂ. ೫. ೧೧. ೧.) ಮುಂದೆ ಹೀಗೆಯೇ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂಬ ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನಧರ್ಮವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಶದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಅನಾತ್ಮವಾದ ನಾಮರೂಪ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆದು ತರಬೇಕು. (ಸೂ. ೧. ೪. ೧.) ಇದೇ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ. ಇದು ಧ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ ಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕು. (ಗೀ. ೨. ೨೧; ಬೃ. ೪. ೪. ೧೯.) ಈ

ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾಕಾರ ವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೧೮. ೫೦.) ಆಗ ಅದು ಪಿತ್ತವು ಕರಣದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದ್ದರಿಂದ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದರೂ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ತಿಳಿಯ ಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿದ್ರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಮಜ್ವಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಸ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ತೈಜಸನೂ, ಇವರಿಬ್ಬ ರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಪ್ರಾಜ್ಞನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೂ ತಾನೇ ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಿಡಿ ಅರಿವು ಇಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆದಾಗ ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಮೂಸಿಯಾನು ? ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಕಂಡಾನು ? ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಕೇಳಿಯಾನು ? ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಹೇಳಿಯಾನು ? ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿಯಾನು ? ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಅರಿತಾನು ? (ಬೃ. ೨. ೪. ೧೪.) **ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲ, ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಇದೇ ಆತ್ಮನ ವಿಭೂತಿ.** ಇದೇ ತುರೀಯ. "ಯಾವ ಸರ್ವಾತ್ಮನು ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳ ರೂಪದ ಸ್ಥೂಲತಮ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ಬಳಿಕ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾದ ಬೇರೆಯ ಭೋಗಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಈ ಭೋಗ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟು, ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬಿಟ್ಟು, ಗುಣ ಸಮೂಹವಿಲ್ಲದವನಾಗುವನೋ ಆ ನಾಲ್ಕನೆಯವನು (ತುರೀಯಾತ್ಮನು) ನಮ್ಮ ಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಿ." (ಮಾಂ. ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕ.)

ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಪಂಚಕೋಶಗಳು ಮತ್ತು ಶರೀರತ್ರಯ

ಕೋಶಪಂಚಕ

೩೨೨. ಶ್ರುತಿಯು ಅನೇಕ ಉಪಾಯಗಳಿಂದ ಜೀವನನ್ನು ಆತ್ಮನ ಕಡೆ ತಿರುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೊರಹೊರಗೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅಂತರಾತ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. (ಕ. ೨. ೧. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಂತರಾತ್ಮನೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯವೂ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಇವು ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ತುರೀಯನೇ ಜೀವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ತಾನು ಜನನ ಮರಣಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಜೀವನಿಗೆ ಇವು ಶರೀರಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ, ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಮರಣಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಉಳಿದಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶರೀರವನ್ನೂ, ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನೂ, ಮನಸ್ಸನ್ನೂ, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ, ಜೀವನ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ, ಒಂದರಲ್ಲೊಂದಿರುವ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಒರೆಗಳೆಂದೂ, ಆತ್ಮನು ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವವನೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಯದಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಒರೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ ಕೋಶಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಪಂಚಕೋಶ ವಿಮರ್ಶೆ.

ಅನ್ನಮಯಕೋಶ

೩೨೩. ಮನುಷ್ಯನು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ತೈತ್ತಿರೀಯವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ : ಆತ್ಮನಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಕಾಶವೂ, ವಾಯುವೂ, ಅಗ್ನಿಯೂ, ನೀರೂ, ಪೃಥಿವಿಯೂ, ಓಷಧಿಗಳೂ, ಅನ್ನವೂ, ಪುರುಷನೂ ಉಂಟಾದರು. (ತೈ. ೨. ೧. ೨.) ಈ ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರವನ್ನು ಅನ್ನಮಯಕೋಶವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅನ್ನ

ದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಬೀಜವು. ತಿಂದ ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲಾಂಶವು ಮಲವಾಗಿಯೂ, ಮಧ್ಯಮಧಾತುವು ಮಾಂಸವಾಗಿಯೂ, ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಧಾತುವು ಮನಸ್ಸೂ ಆಗುತ್ತವೆ. (ಛಾಂ. ೬. ೫. ೧.) ಈ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜೀವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮಾನುಗುಣ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸೇರಿ, ಕರ್ಮವು ಸವೆದಾಗ ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಮಳೆಯ ಮೂಲಕ ಅನ್ನವನ್ನೂ, ಅನ್ನದ ಮೂಲಕ ಪುರುಷನನ್ನೂ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿ ರೇತಸ್ಸಿನಿಂದ ಗರ್ಭವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಸ್ತ್ರೀಯ ಶೋಣಿತದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಚಿಮುಕಿಸಿದಾಗ ಜೀವನು ಅಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನೇ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಎಂದರೆ ಕುರುವೇ ಮುಂತಾದ್ದರಂತೆ ಆಕೆಗೆ ನೋವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯು ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಆಹಾರವನ್ನೇ ಸೇವಿಸುತ್ತ ಜರಾಯುವೆಂಬ ಪೊರೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾಳೆ. (ಐ. ೨. ೧. ೧–೨.) ಜೀವನು ಮಲ, ಮೂತ್ರ, ವಾತ, ಪಿತ್ತ, ಶ್ಲೇಷ್ಮಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರೇತೋಧಿಕ್ಯದಿಂದ ಗಂಡುಮಗುವಾಗಿಯೇ ಶೋಣಿತಾಧಿಕ್ಯದಿಂದ ಹೆಣ್ಣುಮಗುವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. (ಛಾಂ. ೫. ೯. ೧.) ಹೀಗೆ ಈ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅನ್ನವೇ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅನ್ನರಸಮಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾನು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಅನ್ನಮಯಕೋಶವು. ಇದು ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಅನ್ನದಲ್ಲೇ ಜೀವಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅನ್ನವು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಹಸಿವನ್ನು ಇಂಗಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಸರ್ವೌಷಧ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಅನ್ನವು ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಅನ್ನವು ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದು. (ತೈ. ೨. ೨. ೧.)

೩೨೪. ಇಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ: ಅನ್ನರಸದ ಕಾರ್ಯವು ಎಲ್ಲ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೇಳುವುದರ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದರೆ? ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೆಂಬ ಮುಖ್ಯತ್ವದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಎಣೆಯಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಪ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿದವನು, ಅರಿತು ಮಾತನಾಡುವವನು ಅರಿತು ನೋಡುವವನು. ನಾಳೆಯದನ್ನೂ, ಲೋಕಾಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಬಲ್ಲನು. ಮರ್ತ್ಯದಿಂದ ಅಮೃತವನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಪಶುಗಳಿಗೆ ಹಸಿವು, ಬಾಯಾರಿಕೆಗಳೇ ಅರಿವು" (ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕ ೨. ೩. ೨) ಎಂದು ಪುರುಷನ ಮುಖ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ನಮಯಕ್ಕೂ ಒಳಒಳಗಿನ ಕೋಶಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಈ ವಿಷಯವು ಇನ್ನೂ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೧. ೩.) ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ಕೋಶಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿದ್ದು ವೇದಾರ್ಥ

ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಮಾಡುವ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಹೊರತು, ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರವು. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲೂ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶ

೩೨೫. ಜನರು ಶರೀರವನ್ನೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯವಾದ ಶರೀರವನ್ನು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವನಿಗೂ ಒಳಗಿರುವವನು ಇವನಿಗಿಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನು. ಇವನಿಂದ ಅನ್ನಮಯನು ತಿದಿಯು ಗಾಳಿಯಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತುಂಬಿಕೊಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಾಣವೆಂಬುದು ಕುಡಿದ ನೀರಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಕುಡಿದ ನೀರಿನ ಸ್ಥೂಲಧಾತುವು ಮೂತ್ರವೂ, ಮಧ್ಯಮಧಾತುವು ರಕ್ತವೂ, ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮಧಾತುವು ಪ್ರಾಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಛಾಂ. ೬. ೫. ೨.) ಈ ಪ್ರಾಣವು ಐದು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಉಳಿದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ರಾಜನಂತಿದ್ದು ಉಚ್ಛ್ವಾಸ ನಿಃಶ್ವಾಸರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹೆಸರೂ ಪ್ರಾಣವೇ – ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣ. ಗುದಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಮೂತ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಮಲಮೂತ್ರ ವಿಸರ್ಜನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದು ಅಪಾನ. ಕಂಠದೊಳಗಿದ್ದು ನುಂಗುವುದು, ತೇಗುವುದು, ಬಿಕ್ಕಳಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಉದಾನ. ದೇಹದಾದ್ಯಂತವೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಅಂಗಾಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದು ವ್ಯಾನ. ಹೊಕ್ಕಳಿನ ಬಳಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತಿಂದ ಅನ್ನವನ್ನು ಆಯಾ ನಾಡಿಗಳಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಡುವುದು ಸಮಾನ. (ಪ್ರ. ೩. ೫–೬.) ಇವೈದು ಪ್ರಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಾಣಪಂಚಕದಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸಿ ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶವೆಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಬಳಲಿಕೆ, ಹಸಿವು, ಬಾಯಾರಿಕೆ, ಸಂಕಟ, ಚಲನಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಪ್ರಾಣಧರ್ಮಗಳು. ಜೀವನು ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆತು ಪ್ರಾಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ಷುತ್ಪಿಪಾಸಾದಿಗಳು ತನಗೇ ಆಗುತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (೨೬೫–೨೬೭.) ಈ ಪ್ರಾಣಗಳಿಂದ ಅಂಗಗಳು ಚಲಿಸಿದರೆ ತಾನೇ ಚಲಿಸುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಾಯಾಮದಿಂದ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಗಳಾದರೆ ತಾನೇ ಯೋಗಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣವು ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ತಾನೇ ಸಾಯುವನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯನನ್ನು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನೆಂದು ಕರೆದಂತೆ ಪ್ರಾಣಮಯನನ್ನು ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

೩೨೬. ಈ ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮನು. ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರವು ಅನ್ನದ ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ, ಪ್ರಾಣವು ಕುಡಿದ ನೀರಿನ ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇನ್ನು ಅನ್ನ ಮತ್ತು ನೀರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ನೀರು ಬೀಜವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಮಳೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೀಳುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೇ ಧಾನ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮನು. ಆತ್ಮನಾದರೋ ಅನ್ನಮಯನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನನು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅವಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಮಯನು ವಿಕಾರಿ. ಇದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೆ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನೆಂದರೆ ಶರೀರವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ತಲೆ, ತೋಳುಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಗಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ರೂಪಕವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಬಾಯಿ ಮೂಗು ಇವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಉಚ್ಛ್ವಾಸ ನಿಃಶ್ವಾಸರೂಪವಾದ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣವು ಇವನ ತಲೆ. ವ್ಯಾನವು ಇವನ ಬಲತೋಳು, ಅಪಾನವು ಎಡತೋಳು. ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹೃದಯಾಕಾಶವನ್ನು ಆತ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಇವನಿಗೆ ಸಮಾನವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇನ್ನು ಪುರುಷಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕುಳಿನ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿನ ಬಾಲದಂತೆ ಕೆಳಗೆ ಇಳಿಬಿದ್ದಿರುವ ಅಂಗವಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನ ಪುಚ್ಛ – ಎಂದರೆ ಬಾಲ. ಅದರ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಪಾನವನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಎಳೆದಿಟ್ಟಿರುವ ಪೃಥಿವೀ ದೇವತೆಯನ್ನೇ ಬಾಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಐದು ರೂಪಗಳ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜೀವಿಸುವುವು. ಆಯುಸ್ಸು ಇರುವವರೆಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಪ್ರಾಣದಿಂದಲೇ ಜೀವಿಸುವುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸರ್ವರ ಆಯುಸ್ಸು. ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸಿಸುವವರು ಪೂರ್ಣಾಯುಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. (ತೈ. ೨. ೩. ೧.)

ಮನೋಮಯಕೋಶ

೩೨೭. ಪ್ರಾಣಮಯನಿಗೂ ಒಳಗಿರುವವನು ಮನೋಮಯಾತ್ಮನು. ಮನಸ್ಸೆಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂತಃಕರಣ. ಈ ಮನಸ್ಸು ತಿಂದ ಅನ್ನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಮೊಸರನ್ನು ಕಡೆದಾಗ ಬೆಣ್ಣೆಯು ತೇಲಿಬರುವಂತೆ, ಜೀರ್ಣವಾದ ಅನ್ನದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶವು ತೇಲಿ ಬಂದು ಮನಸ್ಸಿನ ಅವಯವಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. (ಛಾಂ. ೬. ೬. ೨.) **ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಬಲವೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ**

ಬಲ. ಕೆಲವರು ಧ್ಯಾನಾಹಾರವುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನವು ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಮಾನಸೇನ ಹಿ ಬಲೇನ ಸಂಪನ್ನಾ ಬಲಿನೋ ದೃಶ್ಯಂತೇ ಲೋಕೇ, ಧ್ಯಾನಾಹಾರಾಶ್ಚ ಕೇಚಿತ್ । ಅನ್ನಸ್ಯ ಸರ್ವಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ । ಛಾಂ. ೬. ೭. ೧.) ಇಂಥ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತುಂಬಿರುವವನೇ ಮನೋಮಯಾತ್ಮನು. ಇವನಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣಮಯನು ತುಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೂ, ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಈ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದಲೋ, ದುಃಖದಿಂದಲೋ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸಿರುವವರನ್ನು ನೋಡಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ನಂತರ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಡೆಯಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಯೋಗಿಗಳು, ಬಾಲವನ್ನು ತಿರುಚಿ ಎತ್ತನ್ನು ತಡೆಯುವಂತೆ, ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ. (೩೧೧) ಅನ್ನಮಯನಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಣಮಯನು ಹೇಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮನೋ ಹಾಗೆ, ಇವನಿಗಿಂತ ಮನೋಮಯನು ಸೂಕ್ಷ್ಮನು. ಜೀವನು ಮನಸ್ಸಿನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೂ, ಆತ್ಮನು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗೆ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕೋಶವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಧ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ತಾನೇ ಧ್ಯಾನಿಸಿದನೆಂದು ಜೀವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಅರಿವು ಮರೆವುಗಳು ಇವನ ಅರಿವು ಮರೆವುಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಮನೋಧರ್ಮಗಳಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪಾಮರತ್ವಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತಾನು ಪಂಡಿತನೂ, ಪಾಮರನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. (೨೬೫-೨೬೭.) ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಮನೋಮಯಾತ್ಮನು. ಇವನಿಗೆ ಯಜುಸ್ಸೆಂಬ ಮಂತ್ರವು ತಲೆ. ಋಕ್ಕೆಂಬ ಮಂತ್ರವು ಬಲತೋಳು. ಸಾಮವೆಂಬ ಮಂತ್ರವು ಎಡತೋಳು. ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು ಇವನ ಆತ್ಮ. ಅಥರ್ವನೂ, ಅಂಗಿರಸ್ಸೂ ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಮಂತ್ರಗಳು ಇವನ ಪುಚ್ಛ. ಪ್ರಾಣಮಯನು ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವಂತೆ ಇವನು ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಆತ್ಮನು. (ತೈ. ೨. ೪. ೧.)

ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶ

೩೨೮. ಮನೋಮಯಾತ್ಮನಿಗೂ ಒಳಗಿದ್ದು ಇವನಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವವನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು. ಯಾವ ವೇದಗಳನ್ನು ಮನೋಮಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಹೇಳಿತೋ ಆ ವೇದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮವೇ ಆದರೂ ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಒಳಗಿನದೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. **ನಿಶ್ಚಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಸಂಕಲ್ಪ**

ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವಾದ ವೇದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಾನೇ ವಿಮರ್ಶಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಮೇಲೆ ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ತಾನೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವು ಮನಸ್ಸಿನದೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ? ಅದ್ದರಿಂದ ಈ ಉಪಾಧಿಯು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಳಗಿನದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ತನ್ಮಯನಾಗಿರುವವನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು. ಇವನೂ ಪುರುಷವಿಧನೇ, ಎಂದರೆ ಪುರುಷನಂತೆ ಅಂಗ ಗಳುಳ್ಳವನೇ. ವೇದಾರ್ಥ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ ಮೊದಲು ಶ್ರದ್ಧೆಯುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಇವನ ತಲೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಜೀವನ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಋತ ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಇವನ ಬಲತೋಳು. ಇನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ನಿಜವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು, ಶರೀರದಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದು – ಇವು ಸತ್ಯ. ಈ ಸತ್ಯವು ಇವನ ಎಡತೋಳು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಮಾಧಾನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವು ದೆಂಬ ಯೋಗವು ಇವನ ಆತ್ಮ. ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮಷ್ಟಿ ಬುದ್ಧಿಯಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿರುವನಲ್ಲ – ಅವನೇ ಮಹತ್ತು. ಆ ಮಹತ್ತತ್ವವೇ ಇವನ ಪುಚ್ಛವು. ಈ ವಿಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನೇ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಯಜ್ಞ ಕರ್ತೃ. ಯಜ್ಞವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಇವನು ಕರ್ತೃವಾದರೂ ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನೇ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗೂ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದೆ. ಇವನು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಕರ್ತೃವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಜ್ಞಾನೈಶ್ವರ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಉಪಾಸನೆಯು ಪ್ರಮಾದರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಾಸ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ, ಅದು ತಾನೆಂದೂ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಶರೀರಾಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಪಾಪಗಳಾಗುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾದ ರಹಿತವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯು ಪಾಪಗಳನ್ನು ಶರೀರದಲ್ಲೇ ಉಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ; ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಅವು ಹತ್ತುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ತೈ. ೨. ೫. ೧.)

ಆನಂದಮಯಕೋಶ

೩-೨೯. ಆನಂದಮಯನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯಾತ್ಮನ ಆತ್ಮನು. ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನವನು, ಸೂಕ್ಷ್ಮನು. ವೇದಾರ್ಥದಿಂದ ಉಂಟಾದ ನಿಶ್ಚಯ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ

ವನು ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವಾದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ, ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಆನಂದ ರೂಪವಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನಷ್ಟೆ? ಈ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಭೋಕ್ತೃವೇ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೂ, ಕರ್ಮವೂ ಇವನ ಪ್ರಿಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯನಿಗೂ ಒಳಗಿನವನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವನು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗೆ ಬಹು ಸಮೀಪ ನಾದರೂ ಇವನೇ ಅವನಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಆನಂದಮಯನಿಗೂ ಒಳಗಿನವನೆಂದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನು ಕಾರ್ಯಾತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಇವನಿಗೂ ಒಳಗಿನವನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆನಂದಮಯಾತ್ಮನು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮಾದಿಗಳಂತೆ ಅಂಗಗಳುಳ್ಳವನೇ. (ಸೂ. ೧. ೧. ೧೯.) ಆದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂಗಗಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಉಪಸಂಕ್ರಮಿಸಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೮. ೫.) ಹಾಗಾದರೆ ಇವನ ಅಂಗಗಳಾವುವು? ಎಂದರೆ, ಪ್ರಿಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಆಗುವ ಪ್ರಿಯವಿದೆಯಲ್ಲ, ಆ ಪ್ರಿಯವು ಇವನ ತಲೆ. ಕಂಡ ಪ್ರಿಯವಸ್ತುವು ದೊರೆತಾಗ ಆಗುವ ಹರ್ಷವು ಮೋದವು; ಅದು ಇವನ ಬಲತೋಳು. ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹರ್ಷವೇ ಪ್ರಮೋದವು; ಅದು ಇವನ ಎಡತೋಳು. ಸುಖಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆನಂದವಿದೆಯಲ್ಲ; ಅದು ಇವನ ಆತ್ಮ. ಅದೇ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆನಂದವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಇದು ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಜೀವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪ. ವಿಷಯೋಪಾಧಿಯು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಉಂಟಾದ ವಿಷಯಸುಖದ ಮೂಲಕ ಈ ಆತ್ಮಾನಂದವು ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಕರಣವು ನಿರ್ಮಲವಾದಷ್ಟೂ ಈ ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚುವುದು ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುವುದು. ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದಮಯನ ಪುಚ್ಛವು. (ತೈ. ೨. ೫. ೪.) ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿನ ಐದು ಆತ್ಮರುಗಳೂ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುರೆಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯಬಾರದು. (ಸೂ. ೧. ೧. ೧೯.)

ಆನಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ

೩೩೦. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸುಕೃತವು, ಎಂದರೆ ಸ್ವಯಂಕರ್ತೃವು. ಇದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಯಂಕರ್ತೃವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಈ ಸುಕೃತವೆಂಬುದು ರಸವೂ ಹೌದು, ಎಂದರೆ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ;

ಈ ರಸಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದವರಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿರುವವರು ಹೊರಗಿನ ಯಾವ ಸಾಧನಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆನಂದದಿಂದ ಇರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೭. ೨.) ಈ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವನು ತಾನೇ ಅಪಾನವೃತ್ತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು ? (ತೈ. ೨. ೭. ೩.) ಬುದ್ಧಿಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಾತ್ಮ್ಯವಾದದ್ದು, ಎಂದರೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅವಿಕಾರಿಯಾಗಿದೆ ; ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತಾನೇ ಅದೆಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಯಾವನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ ಅಭಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. (ತೈ. ೨. ೭. ೪–೫.) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಲೌಕಿಕವಾದ ಆನಂದವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದದ್ದೇ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಯೌವನಸ್ಥನೂ, ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಸಂಪನ್ನನೂ, ಆಸೆಯುಳ್ಳವನೂ, ಗಟ್ಟಿಗನೂ, ಬಲಿಷ್ಠನೂ, ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಧನವುಳ್ಳ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯೂ ಆದ ಮನುಷ್ಯನ ಆನಂದವು ಒಂದು ಪಟ್ಟಾದರೆ, ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯ ಗಂಧರ್ವನ ಆನಂದವು ಎಷ್ಟೋ ನೂರು ಪಟ್ಟು ; ಏಕೆಂದರೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದಾಗುವ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾನಾತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನು ಅಕಾಮಹತನಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಕಾಮದ ಹೊಡೆತಗಳು ತಪ್ಪಿದವನಾಗಿ, ಮೇಲೆಮೇಲಿನ ಅಂತಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೇವಗಂಧರ್ವರು, ಪಿತೃಗಳು, ಕರ್ಮದೇವತೆಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ಇಂದ್ರನು, ಬೃಹಸ್ಪತಿಯು, ಪ್ರಜಾಪತಿಯು – ಇವರುಗಳ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನಾತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಶಿಸುವುದರಿಂದ ಅಕಾಮಹತತ್ವವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗುವುದೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಪರಮಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆನಂದವನ್ನೂ, ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಜೀವನು ಮೇಲೆಮೇಲಿನ ಸ್ತರಗಳಿಗೆ ಹೋದಂತೆಲ್ಲಾ (ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಶಿಸಿದಂತೆಲ್ಲಾ) ನಾನಾತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳೇ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲವಾದರೂ ನಾನಾತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ, ಆನಂದವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಹೋಗುವುದು. (ತೈ. ೨. ೮. ೩ ; ಬೃ. ೪. ೩. ೩೩.)

ಸಂಕ್ರಮಣ

೩೩೧. ಪಂಚಕೋಶಗಳ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿಯುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ

ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯಾವೃತನಾಗಿ "ತ್ವಮೇವ ದಶಮೋಽಸಿ" –ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು" ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿನ ಕಥಾನಾಯಕನಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ತಾನೂ ಸೇರಿ ಹತ್ತು ಮಂದಿ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿದ್ದರೂ ತನ್ನನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಒಂಬತ್ತು ಮಂದಿಯನ್ನೆಣಿಸಿ ನಾಯಕನು ದುಃಖಿಸುವಂತೆ, ಅನಾತ್ಮಗಳಾದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಕೋಶಗಳಲ್ಲೇ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿಟ್ಟು ವ್ಯವಹರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಜೀವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. (ತೈ. ೨. ೧. ೧.) ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸಂಕ್ರಮಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ: ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಶರೀರದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮವಂತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಾಣಮಯೇತ್ಯಾದಿ ಇತರ ಆತ್ಮರುಗಳಿಂದಲೂ ಆತ್ಮವಂತವಾಗಿವೆ. (೨೫೮ನ್ನೂ ನೋಡಿ) ಇನ್ನು ಈ ಎಲ್ಲ ಆತ್ಮರುಗಳೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮವಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. (ತೈ. ೨. ೩. ೧.) ಆದ್ದರಿಂದ **"ಅದ್ವೈತವೂ, ಸತ್ಯವೂ, ಜ್ಞಾನವೂ, ಅನಂತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನಾನಾಗಿರುವೆನು" ಎಂದು ಅರಿತವನು ತನ್ನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಮಿತಿಗೊಂಡಿರುವ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಗಳೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ವಿರಾಡ್ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ; ವಿರಾಡ್ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.** ಆದ್ದರಿಂದ "ಏತಮನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ .... ಏತಮಾನಂದಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ "ಉಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೇ ವಿನಾ "ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. "ಏತಮನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ" ಎನ್ನುವಾಗ ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನನ್ನು (ಶರೀರವನ್ನು) ಎಲ್ಲಿಂದಲಾದರೂ ಬಂದು ಸೇರುವುದೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿ (ಜೀವಭಾವದಿಂದ) ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಅನ್ನಮಯಾದಿಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಸಂಕ್ರಮಣದಿಂದ – ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ – ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮುಂದೆ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥೂಲಪ್ರಪಂಚವೂ ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನೆಂದೂ, ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪನಾದ ಸೂತ್ರಾತ್ಮನೇ ಪ್ರಾಣಮಯನೆಂದೂ ಅರಿತು ಅವರುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಇತರ ಸಮಷ್ಟಿ ಆತ್ಮರುಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಅದೃಶ್ಯವಾದ (ದೃಶ್ಯವಲ್ಲದ),

ಅನಾತ್ಮ್ಯವಾದ (ಶರೀರವಿಲ್ಲದ), ಅನಿರುಕ್ತವಾದ ("ಇದು" ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ), ಅನಿಲಯನವಾದ (ಇನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯವು ಬೇಕಿಲ್ಲದ) ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. (ತೈ. ೨. ೭. ೪.) ಇದೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಾಪ್ತಿ

೩೩೨. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವವರೆಗೆ ಇವನು ಭೇದವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದನಲ್ಲವೆ? ಈ ಭೇದದಿಂದಲೇ ಅಂತರವೂ, ಇದರಿಂದ ಭಯವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಈ ಅಂತರವೂ ಭಯವೂ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೭. ೫.) ಈಗ ಏಳುವ ಶಂಕೆಯೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವವನು ಯಾರು? ಬ್ರಹ್ಮವೇಜೋ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರೋ? ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವವನು ಬ್ರಹ್ಮಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಪಾಪ್ತಿಯೆಂಬುದು "ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕನು" (ತೈ. ೨. ೬. ೬.), "ಅವನು ಬೇರೆ, ನಾನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಉಪಾಸಿಸುವವನು (ತತ್ತ್ವವನ್ನು) ಅರಿಯನು" (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦.) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಾರ. "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಲ್ಲವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥವೂ ಇದನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ "ತಾನೇ ಈ ಕೋಶಗಳು, ಈ ಕೋಶಗಳೇ ತಾನು ಎಂಬ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಉಂಟಾಗಿರುವುದು. ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ ರೂಪಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಏನೋ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜೀವನಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಪ್ರಾಪ್ತಿ" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆನಂದಮಯನಿಗೂ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಆಕಾಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅನ್ನಮಯದವರೆಗಿನ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಅನಂತರ ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಹೃದಯಗುಹೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳಾದ ಅನಾತ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕ್ರಮಣದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಂಡ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವಿದ್ಯಾ ಭ್ರಾಂತಿಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ತನಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಂದರೆ "ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ" ಎಂದು ಅರಿಯದಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಅಂಜಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ದ್ವಿತೀಯ ವಸ್ತುವಾವುದೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಭಯ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. (ತೈ. ೨. ೮. ೫.) ತತ್ಕಾಲಕ್ಕಾದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ, ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲೂ ಅದೇ ಅನುಭವವೇ ಉಂಟಾಗುವುದಷ್ಟೆ.

೩೩೩. ಈಗೊಂದು ಶಂಕೆ : ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿದ್ದು ಸತ್ಯವನ್ನೂ, ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಅನಂತ್ಯವನ್ನೂ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. (೫೭–೬೦) ಹೀಗಿರುವಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ತರ್ಕ, ಯುಕ್ತಿಗಳ ಅಗಾಧ ಸಲಕರಣೆಗಳಿಂದ ಬಹು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಅನುಪ್ರವೇಶ, ರಸಲಾಭ, ಅಭಯ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ನಾಮರೂಪಗಳು ವಿಕಾರಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ಯವೇ ಆದರೂ ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಆದೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಅದು ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಈ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಅವಿಷಯವಾದ (ಎಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದ) ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಬಹುವಾಗುವಿಕೆ, ಸೃಷ್ಟಿ, ಅನುಪ್ರವೇಶ, ರಸಲಾಭ, ಅಭಯ, ಸಂಕ್ರಮಣ–ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನುಸಾರ ನಿಯಮದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆದಿದೆ. (ತಸ್ಮಾತ್ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಇತಿ ಯಥೋಕ್ತ ಲಕ್ಷಣಾತ್ಮ ಪ್ರತಿಪತ್ತ್ಯರ್ಥಮೇವ ಬಹುಭವನ ಸರ್ಗ ಪ್ರವೇಶ ರಸಲಾಭ ಅಭಯ ಸಂಕ್ರಮಣಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪ್ಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರಾವಿಷಯೇ, ನ ತು ಪರಮಾರ್ಥತೋ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪೇ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಕಶ್ಚಿದಪಿ ವಿಕಲ್ಪ ಉಪಪದ್ಯತೇ । – ತೈ. ೨. ೯. ೧.)

ಶರೀರತ್ರಯ

ಸ್ಥೂಲಶರೀರ

೩೩೪. ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಪಂಚಕೋಶಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ಮೂರು ಶರೀರಗಳನ್ನು

ಶೋಧಿಸಿಯೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ಥೂಲಶರೀರ. ಇದು ಅನ್ನಮಯಕೋಶವೇ. ಜೀವನಿಗೆ ಇದರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಫಲಭೋಗವುಂಟಾಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಅವರವರ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತವಾದ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಶರೀರವೂ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಕೀಳು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರವೂ, ಅವೆರಡೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಜನ್ಮವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. "ಅಥೈಕಯೋರ್ಧ್ವ ಉದಾನಃ ಪುಣ್ಯೇನ ಪುಣ್ಯಂ ಲೋಕಂ ನಯತಿ ಪಾಪೇನ ಪಾಪಂ ಉಭಾಭ್ಯಾಮೇವ ಮನುಷ್ಯಲೋಕಂ" (ಪ್ರ. ೩. ೭.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಈಗೊಂದು ಶಂಕೆ: ಕರ್ಮದಿಂದ ಶರೀರ ಉಂಟಾಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಶರೀರದಿಂದ ಕರ್ಮ ಉಂಟಾಗುವುದೋ ? ಸಮಾಧಾನ : ಕರ್ಮಕ್ಕಾಗಲಿ, ಶರೀರಕ್ಕಾಗಲಿ, ಆರಂಭವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ರೀತಿಯ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷ – ಎಂದರೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಆಶ್ರಯ, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಶರೀರವು ಆಶ್ರಯ – ಎಂಬ ದೋಷ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಶರೀರವು ಒಮ್ಮೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲಿತ್ತೆಂದೋ, ಕರ್ಮವು ಒಮ್ಮೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶರೀರವೆಲ್ಲಿತ್ತೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೋಗಲಿ, ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವೋ ಅಥವಾ ಶರೀರವೋ ಒಮ್ಮೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದರೆ ಆಗ, ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಸಾರಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಯಿತೆಂಬ ದೋಷ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದಕ್ಕೂ ಆರಂಭವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರವಾಹಜೋಡಿಯು ಅನಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿದೆಯೆಂದಾಯಿತು.

ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರ

೩೩೫. ಇನ್ನು ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳು, ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪಂಚಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ – ಈ ಹದಿನೇಳು ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವೆಂದೂ, ಲಿಂಗಶರೀರವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ. ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಂತೆಯೇ ಇದೂ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. "ಏತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನಃ ಸರ್ವೇ ಪ್ರಾಣಾಃ ....ವ್ಯುಚ್ಚರಂತಿ – ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಗಳೂ....ಸಿಡಿದು ಬರುತ್ತವೆ" (ಬೃ. ೨. ೧. ೨೦.), "ಏತಸ್ಮಾಜ್ಜಾಯತೇ ಪ್ರಾಣೋ ಮನಃ ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಚ –

ಇವನಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣವೂ, ಮನಸ್ಸೂ, ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ" (ಮುಂ. ೨. ೧. ೩.) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವೂ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಂತೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಕಾರವೇ. (ಸೂ. ೨. ೪. ೧.) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಭೌತಿಕವೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ "ಅನ್ನಮಯಂ ಹಿ ಸೋಮ್ಯ ಮನ ಆಪೋಮಯಃ ಪ್ರಾಣಸ್ತೇಜೋಮಯೀ ವಾಕ್ – ಸೋಮ್ಯನೇ, ಮನಸ್ಸು ಅನ್ನಮಯವೇ, ಪ್ರಾಣವು ಆಪೋಮಯವೇ, ವಾಕ್ಕು ತೇಜೋಮಯವೇ" (ಛಾಂ. ೬. ೫. ೪.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. (ಸೂ. ೨. ೩. ೧೫.) ಇನ್ನು ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಮರಣವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಶರೀರವು ನಶಿಸುವಾಗ ಜೀವನೂ ನಾಶವಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮರಣಾನಂತರದ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ, ಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸುವ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. (ಸೂ. ೨. ೩. ೧೬.) ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ನಿದ್ರೆಗಳ ನಡುವೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಜೀವನು ಜನನ, ಮರಣಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಓಡಾಡು ತ್ತಿರುತ್ತಾನೆಂದಾಯಿತು.

ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ

೩೩೬. ಜೀವನಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಈ ಜನನ ಮರಣಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಮುಪ್ಪಿನಿಂದಲೋ, ರೋಗದಿಂದಲೋ ಜೀರ್ಣವಾದಾಗ ಲಿಂಗಶರೀರವನ್ನು ಉಪಾಧಿಯಾಗುಳ್ಳ ಪುರುಷನು(ಜೀವನು) ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ, ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳು ತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ಪುರುಷನ ವಾಗ್ವೃತ್ತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೪. ೨. ೧.) ಆಗ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವ ಬಂಧುಗಳು "ಇವನ ಮಾತು ನಿಂತು ಹೋಯಿತು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅರಿಯುವುದೆಂಬ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವು ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗುವಂತೆ, ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು. ಆಗ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾತಿಗಳು "ತಿಳಿವೂ ನಿಂತಿತು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಪ್ರಾಣನೂ ಮೇಲುಸಿರಿಡುತ್ತಾ ಹೊರಗಿನ ಎಲ್ಲ ಕರಣಗಳನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಪ ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕೊಡವುತ್ತಾ, ಮರ್ಮಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವಂತೆ ಬಿಡುತ್ತಾ ಬಂದು ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಜ್ಞಾತಿಗಳು "ಅಲುಗಾಟವೂ ನಿಂತಿತು" ಎನ್ನುತ್ತ, ಸತ್ತನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ದೇಹವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವಾಗ ತೇಜಸ್ಸು ಪರದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಕೊಳ್ಳುವುದೋ ಆಗ ದೇಹವು ಸತ್ತು ತಣ್ಣಗಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ದೇಹದ ಬಿಸಿಯು

ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದ್ದೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಸತ್ತವನು ಆತ್ಮಜ್ಞನಾಗಿದ್ದರೆ ಸತ್ತಿನಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞನಲ್ಲದವನು – ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ – ಎಲ್ಲ ವಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಪುನಃ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ. (ಛಾಂ. ೬. ೮. ೬.) ಹೀಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹವನ್ನು ಸೇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾವುದು? ಎಂದರೆ, ಅವನ ಕರ್ಮವೇ. ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವಭೂತಗಳೂ ದೇವತೆಗಳೂ ರಾಜನ ಆಗಮನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಭೃತ್ಯರಂತೆ ಇವನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ, ಇವನ ಕರ್ಮಫಲದ ಉಪಭೋಗಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡು "ಇಗೋ, ಭೋಕ್ತೃವೂ ಕರ್ತೃವೂ ಆದ ನಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬರುತ್ತಿದೆ" ಎಂದು ಕಾದಿರುತ್ತಾರೆ (ಬೃ. ೪. ೩. ೩೭.)

೩೩೭. ಇನ್ನು ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ನಿಂತಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ – ಬದುಕಿರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾಗಿದ್ದಂತೆ ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವಶನಾಗಿ – ವಿಶೇಷ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಜನ್ಮಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಭಗವಂತನು "ಯಂ ಯಂ ವಾಪಿ ಸ್ಮರನ್ ಭಾವಂ ತ್ಯಜತ್ಯಂತೇ ಕಲೇವರಂ । ತಂ ತಮೇವೈತಿ ಕೌಂತೇಯ ಸದಾ ತದ್ಭಾವಭಾವಿತಃ । – ಎಲೈ ಕೌಂತೇಯನೇ, ಯಾವ ಯಾವ ಭಾವವನ್ನು ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಕಳೇಬರವನ್ನು ಬಿಡುವನೋ ಆಯಾ ಭಾವಗಳಲ್ಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಅದದನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು" (ಗೀ. ೮. ೬.) ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆ, ಕರ್ಮ, ಪೂರ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ (ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರ) – ಇವು ಮೂರೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪರಲೋಕದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ರುವ ಬುತ್ತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತು, ಒಳ್ಳೆಯ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. (ಬೃ. ೪. ೪. ೨.) ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಯೋಗವನ್ನೂ, ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ, ಪುಣ್ಯಸಂಚಯವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾದ ರಹಿತರಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು; ಕೆಟ್ಟ ನಡತೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಹೊಸದಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಣ ಶರೀರ

೩೩೮. ಜೀವನು ಒಂದು ಜನ್ಮದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವುದು ಕರ್ಮವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗಲೇ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಸರ್ವಗತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಕ್ಷಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೪. ೨. ೧೪.)

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಜನ್ಮಗಳಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದಾಯಿತು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಆಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಷ್ಟು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕೂಡಲೆ ಅತಿಕ್ಷುದ್ರನಾದ ಹೇಡಿಯಂತೆ ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವವರೆಗೆ ಎಣೆಯಿಲ್ಲದ ಅಪಾಯ ವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾರಣ ಶರೀರವೆನ್ನು ತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟು ಪ್ರಲಯಗಳಾದರೂ ಈ ಶರೀರಕ್ಕೆ ನಾಶವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಕರ್ಮವೇ ಜೀವನನ್ನು ಮರಣಾನಂತರ ಇನ್ನೊಂದು ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲವೂ, ಈಶ್ವರನೂ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಹೇತುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಜೀವನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಆ ಹೇತುಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. (ಬೃ. ೩. ೨. ೧೩.) ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಸಾಯುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಸಾಧಾರಣ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ,, ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಆಗುವಂತೆಯೇ ಶರೀರವು ಸತ್ತು ಮಲಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಾಗಾದಿ ಪ್ರಾಣಗಳ ಗಮನಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ಮವೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಉತ್ಕ್ರಾಂತವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ; ಅಲೆಗಳು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಹೋಗುತ್ತವೆ. (ಬೃ. ೪. ೪. ೬.; ಸೂ. ೪. ೨. ಅಧಿ. ೬.)

ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿಲ್ಲ

೩೩೯. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. "ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಪುರುಷನು ಮೃತನಾದಾಗ ಅವನಿಂದ ಪ್ರಾಣಗಳು ಉತ್ಕ್ರಾಂತ ವಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ?" (ಬೃ.೩.೨.೧೧.) ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು "ಇಲ್ಲ, ಇಲ್ಲ" (ಬೃ. ೩. ೨. ೧೧.) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಸಾಯುವುದೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಲು, "ಅವನು ಉಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ವಾಯುವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಸತ್ತು ಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೩. ೨. ೧೧.) ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ ಮರಣವು ದೇಹಕ್ಕೇ ಹೊರತು ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗಲ್ಲವೆಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಫಲವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಿಯು ದೇಹದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿ ದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನೆಯಾಗಿರುವ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಕಾರಣ ವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಮಾಡಿದ ಈ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು

ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸದಿರುವ ಭಾಗವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸುಟ್ಟುಹೋದರೂ, ಆರಂಭಿಸಿರುವ ಯಾವ ಭಾಗವಿದೆಯೋ ಅದು ತಿರುಗಿಸಿದ ಬುಗುರಿಯಂತೆ ವ್ಯಯ ವಾಗುವವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು. (೧೬೫) ಎಂದರೆ ಮರಣದವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು. ಮರಣವಾದ ತಕ್ಷಣ, ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ದೇಹಿಯಂತೆ ಇತರರಿಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತಿತ್ತೋ, ಅದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿ ಅವನು ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಬೃ. ೬. ೧೪. ೨.)

೩೪೦. ಇದಿಷ್ಟೂ ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿರತಕ್ಕ ವಿಷಯವೇ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ದೇಹಧಾರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಈ ಕರ್ಮಭಾಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಆಚಾರ್ಯರು "ಅಕರ್ತ್ರಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾದ ಮೇಲೂ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಶದಿಂದ ಕೆಲವು ಕಾಲದವರೆಗೆ (ಮರಣದ ವರೆಗೆ) ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (೧೬೬, ಸೂ. ೪. ೧. ೧೫.) **ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯಾ ಲೇಶವೆಂದೂ, ಈ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವು ವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಣ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಇವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ, ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯ ದರ್ಶನ ಶ್ರವಣಾದಿ ಕ್ರಿಯೆ ಗಳಿಗೂ ಅವರು ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾಶಕ್ತಿ ಅಳವಡಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸ್ವದೇಹ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಥತೃಪ್ತಿಯಾದರೂ ಆಗಬಹುದೇನೊ! ಈ ಅರ್ಥವು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.** (೧೦೧) ಏಕೆಂದರೆ ನಾಮ ರೂಪಾತ್ಮಕವಾಗಿ "ಇದು" ಎಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ವೆನ್ನುವುದೇ ವೇದಾಂತ ಡಿಂಡಿಮವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವು ಸಲ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಆಚಾರ್ಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕಾರ ವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತಿ ಆಚಾರ್ಯರೇ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಕ್ಷೇಪ: ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವು ಉಂಟಾದರೂ ಮರಣಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ದ್ವಿಚಂದ್ರ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಮರಣವಾದ ಮೇಲೂ ಏಕಾಗಬಾರದು? (ಎಂದರೆ, ಈ ಜನ್ಮದ ನಂತರ ಇನ್ನೊಂದು ಜನ್ಮವೂ ಏಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬಾರದು?) ಆಚಾರ್ಯರು: ಏಕೆಂದರೆ

ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ .... **ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸುಟ್ಟು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ.** (ನನು ಸತ್ಯಪಿ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನೇ ಯಥಾ ಪ್ರಾಗ್ದೇಹಪಾತಾದ್ ಭೇದದರ್ಶನಂ ದ್ವಿಚಂದ್ರದರ್ಶನನ್ಯಾಯೇನ ಅನುವೃತ್ತಂ। ಏವಂ ಪಶ್ಚಾದಪ್ಯನು ವರ್ತೇತ। ನ ನಿಮಿತ್ತಾಭಾವಾತ್। .... ತಚ್ಚ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಂ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನೇನ ದಗ್ಧಂ ಇತ್ಯತಃ – ಸೂ. ೪. ೧. ೧೯.) ಸಂಸಾರಭ್ರಮೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. **ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ ದಿಂದ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.** (ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತ್ಯಯ ನಿಮಿತ್ತ ಏವಾಯಂ ಸಂಸಾರ ಭ್ರಮಃ ನ ತು ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಇತಿ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಾತ್ ಅತ್ಯಂತಮೇವ ಉಪರಮಃ – ಗೀ. ೧೮. ೬೬.) ಹಾಗಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವೇಕೆ ಆಗಲಾರದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಉತ್ತರ ಹೇಳಿದೆ. (೨೪೩)

೩೪೧. ಇನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಷ್ಟೋ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ – ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ" (ಮುಂ. ೩. ೨. ೯.), "ತದಾತ್ಮಾನಮೇವಾವೇದಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮೀತಿ। ತಸ್ಮಾತ್ತತ್ಸರ್ವಮಭವತ್ – ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿತುಕೊಂಡಿತು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವವೂ ಆಯಿತು" (ಬೃ. ೧. ೪. ೧೦.), "ಇಹೈವ ಸರ್ವೇ ಪ್ರವಿಲೀಯಂತಿ ಕಾಮಾಃ – ಇಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳೂ ಅಡಗುವುವು" (ಮುಂ. ೩. ೨. ೨.), "ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಸನ್ ಬ್ರಹ್ಮಾಪ್ಯೇತಿ – ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವನು" (ಬೃ. ೪. ೪. ೬.) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರಮೇಲೆ ಲೇಶವೆಂದರೆ ಎಷ್ಟು? ತನ್ನ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಸ್ವಹೃದಯ ಪ್ರತ್ಯಯಂ ಬ್ರಹ್ಮವೇದನಂ – ಸೂ. ೪. ೧. ೧೫.) ಎಷ್ಟು ಪರಿಮಾಣದ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿದ್ದರೆ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂಬು ದನ್ನು ಯಾರು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ? ಈ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವು ಅವನಿಗೇ ದೃಶ್ಯ ವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅದು ಅವನಿಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಯಿತಲ್ಲ! ಜೋಟುದ್ದ ಬಿಟ್ಟು ಹಳ್ಳ ಹಾರಿದವನೂ ಹಳ್ಳದಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಿದವನಂತೆಯೇ ಹಳ್ಳಕ್ಕೆ ಬೀಳುವುದರಿಂದ, ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾ ಗುವುದಲ್ಲ! ತನಗಿರುವುದು ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವೇ, ಪೂರ್ಣ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇನ್ನು ನಿಜವಾದ ಕೈವಲ್ಯವು ಮರಣಾನಂತರವೇ ಆಗುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಫಲವು ಪರೋಕ್ಷವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಹೊಂದು ವುದಿಲ್ಲ. (ಪರೋಕ್ಷತ್ವಾನುಪಪತ್ತೇಶ್ಚ ಜ್ಞಾನಫಲಸ್ಯ। – ಸೂ. ೪. ೧. ೧೩.) ಜ್ಞಾನಫಲವು ಮರಣಾನಂತರವೇ ಆದರೆ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಗುರುವು

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ ? ಯಾವ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಶಿಷ್ಯನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಲ್ಲ ? ಜ್ಞಾನಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಶೂನ್ಯವೇ ಏಕಾಗಿರಬಾರದು ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು. "ಹೋಗಲಿ, ಈ ಶರೀರಧಾರಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕಾದರೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಬದ್ಧನೋ ? ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೋ ?" ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬದ್ಧನಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ. ನಿತ್ಯವೂ ಹಸಿವು ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ, ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಯಾವನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ .... ಈ ಜ್ಞಾನಿಯು ದೇಹವಂತನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವವನು. (ಕಿಂ ತು ವಿದ್ವಾನ್ ಸ ಇಹೈವ ಬ್ರಹ್ಮ ಯದ್ಯಪಿ ದೇಹವಾನಿವ ಲಕ್ಷ್ಯತೇ ಸ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಸನ್ ಬ್ರಹ್ಮಾಪ್ಯೇತಿ – ಬೃ. ೪. ೪. ೬.)

೩೪೨. ಅಲ್ಲಿಗೆ "ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾದ ಮೇಲೂ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಶದಿಂದ ಕೆಲವು ಕಾಲದವರೆಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವ ಆಚಾರ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ದೇಹಧಾರಣೆಯು ಹೇಗಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನು ? ಇದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರಬಹುದೋ ? ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕಾರವೋ ? ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಆಚಾರ್ಯರು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದೇ ? (೧೧೬) ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ನಾಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವನಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ, ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ ವ್ಯವಹಾರದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (೨೪೯) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಿಗೆ ಫಲವಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೪. ೩. ೯, ೪. ೩. ೧೫.) ಅದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನಿಯಿಂದ

ನಡೆಸಲ್ಪಡುವ ಕರ್ಮಗಳೂ ಅವನನ್ನು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ವಾಸನಾಮಯ ವಾದ ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. (೨೭೬) ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ಶರೀರದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಿಯ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನುಅಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸು ವಂತೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನ ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರ ವನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯ ಪಾಪಗಳೂ ಅವನನ್ನು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ದೇಹಧಾರಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ನಡೆಯುವುದೇ ಹೊರತು, ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗಾಗುವಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊಸ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅವನು ಕೂಡಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಕರ್ಮವೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗು ವುದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ದೇಹಪಾತವಾದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ಉಪಸಂಹಾರ

೩೪೩. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನಸಾಗರದಿಂದ ನಮಗೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮೀರಬೇಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಯಾವ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ, ಯಾವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಕಡೆ ಪೋಣಿಸಲಾಗಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳ ರಚನೆಯನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಲಿ ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಆಯಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ನೇರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಭಗವತ್ಪಾದರ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೀಗಿದೆ. ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲೇ ಉತ್ತರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ವಿಷಯವು ಓದುಗನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ್ದರಿಂದಲೂ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಶಂಕರನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೇ ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ವಾದವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬದಿಗೆ ಹಾಕಿದರೆ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು.

೩೪೪. ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವೇಕವಿದ್ದವನೂ ಸಹ ನಿತ್ಯದ ಸಂಸಾರ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಜುಗುಪ್ಸೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಯೋ, ವ್ಯಸನವನ್ನು ಕಾಣದವನಾದರೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಿ ಆಶ್ಚರ್ಯದಿಂದಲೋ "ನಾನು ಯಾರು? ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೆ? ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ? ನನಗೆ ಸಂಸಾರವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ? ಪರಮಾದ್ಭುತವಾದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರ ಏತಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ? ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವೇನು?" ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವವನು ತಾನು ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವವನೆಂದೂ, ಸುಖಿಯೆಂದೂ, ದುಃಖಿಯೆಂದೊ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಜಡವೆಂದೂ, ತಾನು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾದ ಚೇತನವೆಂದೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ತನ್ನ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದೇಕೋ ಜಡಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಳ ಸಹಜವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನೇ ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ತಾನು ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂಬ

ಅರಿವು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದರೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದು ತಿಳಿಯದಿರುವುದ ರಿಂದ ಮರುಗಳಿಗೆಯಲ್ಲೇ ಪುನಃ ದೇಹಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ದೇಹ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

೩೪೫. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ತಾನು ಬೇರೆಯೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಗೋ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಅರಿತರೂ ಬುದ್ಧಿಯು ತಾನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಮಾತ್ರ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯ. (೨೬೬) ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಗಾಢ ನಿದ್ರಾನುಭವವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಬುದ್ಧಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ "ಅವೇ ತಾನೋ" ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ದೇಹಾನುಭವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯವು ಅಲ್ಲೂ ಸರಳವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೇನೋ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದಾನೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಬುದ್ಧಿ – ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದ ಸಂಭ್ರಮವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಹೇಗಿದ್ದನೋ ಅದೇ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬರಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದೇ ವಿನಾ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ ವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ತಿಳಿಯದೆ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಕೆಲವರು ಈ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಧಾಟಿ ಹೀಗೆ :

೩೪೬. ಗಾಢನಿದ್ರಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ, ದೇಹ ವಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಒಂದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೇ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪ್ರಪಂಚದವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಸಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತಿರುವ ನಾಮರೂಪ ಪ್ರಪಂಚವು ಹುಸಿಯೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಸಿಯೆಂದು ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಕೂಡಲೆ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತ ಒಡನೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚವು ಹುಸಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದೋ ಅದು ಸತ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚವು

ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹುಸಿ. ಇನ್ನು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು. ಹಾಗಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ಇದು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ "ಅವರು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಇವೊಂದೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೂ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಪೂರ್ತಿ ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮರಣಾನಂತರ ಉಂಟಾಗುವ ವಿದೇಹ ಕೈವಲ್ಯವೇ ನಿಜವಾದ ಮೋಕ್ಷ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನದ ನಂತರವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪೂರ್ತಿ ನಾಶವಾಗದೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೆತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವುದೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದೂ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೩೪೭. ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಅಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣವಾಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವಾಗಲಿ – ಒಂದೂ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭಿಸಿ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು : ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅನುಭವವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ, "ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ; ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ" ಎಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಿಲಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಮ, ನಿಯಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಅದ್ಭುತಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅಚಿಂತ್ಯ ರಚನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ತತ್ತ್ವವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಒಂದೇ ಒಂದೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದುದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ, ಮನಸ್ಸಿಗೂ ನಿಲುಕುವುದಲ್ಲ. ನಿಲುಕಿದ್ದರೆ ತಕ್ಷಣವೇ ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಇರತಕ್ಕ ವಸ್ತುವೇ. ಇನ್ನು ಇದು ಜ್ಞಾನ

ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದು ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದ್ದು ಪುನಃ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇನ್ನು ಇಷ್ಟು ಪರಮಾದ್ಭುತವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬೆಳಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವುವರಿಂದ ಇದು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯೂ, ಮಹಾಮಾಯಾ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇದು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ನಾವು ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸ ಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕರುಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ನಮ್ಮ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇದಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞರಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇದರ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿರಬೇಕು.

೩೪೮. ಈಶ್ವರನು – ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು – ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯೂ, ಹುಸಿಯೂ ಆಗಿದೆ; ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. (೩೯) ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಕ್ಕರೆ ಪಾಕದಲ್ಲಿ ಕೋಳಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದುಂಟಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೋಳಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕಾರ್ಯಗಳು, ಸಕ್ಕರೆಯು ಕಾರಣ. ಕೋಳಿಯ ಅಚ್ಚನ್ನು ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಕೋಳಿಯೆಂದೇ ತಿಳಿದಾಗ ಅದು ಕಾರಣವಾದ ಸಕ್ಕರೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ; ವಯಸ್ಕರಂತೆ ಸಕ್ಕರೆಯೆಂದೇ ತಿಳಿದಾಗ ಅದು ಸಕ್ಕರೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕೋಳಿಯ ಅಚ್ಚನ್ನು ಸಕ್ಕರೆಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಕೋಳಿಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಕೆಡಿಸಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಅಚ್ಚನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದ ಗೃಹಿಣಿಯು ಹೇಳುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಕಾರ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ಕೆಡಿಸದೆ ಅದು ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪದ್ದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದಲೇ ಇರತಕ್ಕ ವಿಕಾರವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅದು ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ; ಅದು ಸುಳ್ಳೇ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಅನನ್ಯತ್ವದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವೇ; ಅದು ಸತ್ಯವೇ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ಅವನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವ ಪ್ರಲಯಕಾಲದವರೆಗೂ ಕಾಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಅದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಅದರ ಆಕಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕೋಳಿಯ ಅಚ್ಚು ಕೋಳಿಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದು ಸಕ್ಕರೆಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಜಗತ್ತು ಆಕಾರಗಳಿಂದ

ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದರಿಯಬೇಕು. ಮುರಿದುಹೋದ ಕೋಳಿಯ ಅಚ್ಚನ್ನು ನೋಡಿ ಅಳುತ್ತಿರುವ ಮಗುವಿಗೆ "ಕೋಳಿಯು ಕಲ್ಪಿತವೇ, ಸಕ್ಕರೆಯೇ ನಿಜ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಡುವಂತೆ ಅದರ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನಿಗೆ "ಜಗತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸತ್ಯವು" ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೋಳಿಯು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕಡೆ ಅರಿಯದ ಮಗು ಇಲ್ಲದ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಜಗತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ "ಇಲ್ಲದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿದೆ" ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸ ಬೇಕಾದಾಗ ಶ್ರುತಿಯು **ಇದೇ ಜಗತ್ತನ್ನು** ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೩೪೯. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಉಳಿದು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಹುಟ್ಟು ವುದೇನೋ ನಿಜವೇ. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾ ವ್ಯವಹಾರವೇ. ಆದರೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೆಳಗುವ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವುದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ. (೨೭೭; ಯಸ್ಯ ಹಿ ಜ್ಞಾನಂ ನಿತ್ಯಂ ಅಸ್ತಿ ಸಃ ಅಸರ್ವಜ್ಞಃ ಇತಿ ವಿಪ್ರತಿಷಿದ್ಧಂ – ಸೂ. ೧. ೧. ೫; ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಲಕ್ಷಣಯಾ ಪ್ರಜ್ಞಯಾ ನಿತ್ಯಂ ಅವಿಯೋಗಾತ್ – ಸೂ. ೧. ೩. ೪೨; ಯತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿಜ್ಞಾನಂ ತತ್ ಸವಿತೃಪ್ರಕಾಶವತ್ ಅಗ್ನ್ಯೌಷ್ಣ್ಯವಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಾ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಂ ಸ್ವರೂಪಮೇವ ತತ್ – ತೈ. ೨. ೧. ೧; ಸಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸ್ವಾಭಾವ್ಯಾತ್ – ಐ. ೧. ೧. ೧.) ಆದರೆ ಅದು ಬೆಳಗುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯು ಪಡಿಸುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ಬೆಳಗಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಎಂದರೆ, **ಒಂದೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನೋ, ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯನ್ನೋ, ಇನ್ನೂ ಯಾವುದಾದರನ್ನೋ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇಂಥಾ**

ವ್ಯವಹಾರವೇ. ಆದರೂ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೇ "ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇರುವಂತೆ ತೋರತಕ್ಕವು" ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ; ಇನ್ನು ಇವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ.

೩೫೦. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಜೀವನ ಸಂಸಾರ ನಿವಾರಣೋಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ಪ್ರಪಂಚ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಜೀವ-ಪ್ರಪಂಚ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿ ಜೀವನೆಂದರೆ ಯಾರು? ತಲೆ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹೋಯಿತೆಂದು ಆನೆ ತಲೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದರೂ ಗಣಪತಿಯು ಗಣಪತಿಯೇ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಶರೀರವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜೀವನೆನಿಸಿಕೊಂಡವನು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥೂಲಶರೀರವನ್ನೇ ಜೀವನೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಇದಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಬಾಳೂ ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಜೀವನಾಗಲಾರವು. ಇನ್ನು ಜೀವನ ಕರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆಯುಷ್ಯದ ಕೆಲವು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿಯೋ, ಮೊಂಡಾಗಿಯೋ, ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೋ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿಯೋ ಇರುವುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಹೋಗುವುದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಜೀವನೆಂದು ಕರೆದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನೂ, ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನೂ ಅಂಟಿಸಿದರೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಜೀವನು ಅದಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯವನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವುದೇ ಜೀವನು, ಎಂದರೆ, ತಾನು. ಹೀಗೆ ಉಳಿದಿರುವವನ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಶೂನ್ಯನೋ? ಎಂಬ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವ ತಾನಿದ್ದೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಇವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೀಗೆ: ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವವನು ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಾದಿ ಕರಣಗಳು ಶಾಂತವಾಗಿ ತಾನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಬೇರೆ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ **ಅರಿಯಲು ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ; ಅರಿಯಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅವನು ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಬೇರೆ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ.** (೩೦೧) ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು

ಮಿಥ್ಯಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೋ ವಿನಾ ತನ್ನ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವವನೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಆಗ ತಾನು ಜೀವನೇ; ಆದರೆ ಇದು ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ತಾನು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದೇ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವ ಜೀವನ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ಪೂರ್ತಿ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ, ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗದೆ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತು ? ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು (೨೪) ಪಾಲಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇರಲಿ. ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ಸಂಸಾರವ್ಯವಹಾರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜೀವನೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಇನ್ನು ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವಾಗ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ, ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಾನು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೋ ಆಗ ಜೀವತ್ವವು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಅದ್ವೈತಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಇದೇ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದುಕೊಂಡು ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ತನ್ನಲ್ಲೇ ತಾನು ಇಂದು ನಿಂತರೂ, ನಾಳೆ ಪುನಃ ಅವುಗಳೊಡನೆ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ – ಏಕೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ – ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನಾಮರೂಪಗಳು ತನಗೆ ಅಭಿನ್ನವೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅವುಗಳೊಡನೆ ತನಗೆ ಅದುವರೆಗೆ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ವ್ಯವಹಾರವು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

೩೫೧. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಶೇಷ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ಆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ನೆಲೆ

ನಿಲ್ಲಬಹುದಾದರೂ, ಜೀವಭ್ರಾಂತಿ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಇತರರು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು ; ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯನುಗುಣವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯ ವನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು. ಆಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಮಾಡಬೇಕು ; ಎಂದರೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತ್ಯನುಗುಣವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ "ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ" ಎಂಬ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮದಿಂದ ಶರೀರದ ವ್ಯವಹಾರ ಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ ; ಬಿಟ್ಟ ಬಾಣದಂತೆ ಫಲ ವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭಿಸಿರುವ ಕರ್ಮವು ಬಹಳ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದು ಶರೀರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಜರುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತ್ಯಾಗ ವೈರಾಗ್ಯಗಳಿಂದ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಒತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶಂಕೆ : ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮದ ಎದುರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ದೌರ್ಬಲ್ಯವುಂಟಾಗು ವುದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವೆನ್ನಬಾರದೇಕೆ ? ಸಮಾಧಾನ : ಇಲ್ಲ. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪೂರ್ತಿ ಸುಟ್ಟುಹೋಗತಕ್ಕದ್ದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನಿವಾರ್ಯ ವಾಗಿ ಜಾರಿಕೆ ನೆಲವನ್ನು ದಾಟಿಹೋಗಬೇಕಾದಾಗ ದೃಢಕಾಯನಾದವನೂ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಯನ್ನು ವಹಿಸಲೇಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ದೃಢಕಾಯನಾದ್ದರಿಂದ ಜಾರಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ "ಬಿದ್ದರೆ ಬೀಳಲಿ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದೀತೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವಶದಿಂದ ಮರಣದವರೆಗೆ ದೇಹಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಯು – ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ – ತ್ಯಾಗ ವೈರಾಗ್ಯ ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಸಂತತವಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ನಿಂತಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನಿಂತವನೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಯಾವಜ್ಜೀವಂ ಸದಾಭ್ಯಾಸಾತ್ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತೋ ಭವೇದ್ಯತಿಃ – ಭಗವತ್ಪಾದರ "ಬ್ರಹ್ಮಾನು ಚಿಂತನ") ಆದರೂ ಸಂತತವಾದ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದ್ದು ಏನಾದರೂ ಇದೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವವು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೩೫೭. ಈವರೆಗೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿ ರುವ ಜೀವನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಒತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಏಕಾಂತ

ದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ಕುಳಿತೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕಾದ ಭಾವವೇ ಇದು. ಕುಳಿತಿ ದ್ದರೂ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮೌನವಾಗಿದ್ದರೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಧ್ಯಾನಸ್ಥನಾಗಿದ್ದರೂ – ಬುದ್ಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲ ಬೇಕು. ಓದುತ್ತಿರುವುದೂ ಕೇಳುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನೇ ಆದರೂ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಗಮನವಿಡುವಂತೆಯೂ, ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು ಮರಗಳನ್ನೇ ಆದರೂ ಅರಣ್ಯಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುವಂತೆಯೂ – ನಾಮರೂಪಗಳೊಡನೆ ವ್ಯವ ಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸ ಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮೃದಂಗದಿಂದಲೂ, ಶಂಖದಿಂದಲೂ, ವೀಣೆಯಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಗೀತವಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? (ಬೃ. ೨. ೪. ೭-೯.) ಈ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಕೇಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ವಾದ್ಯಗಾರನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಜವೇ. (೨೧೮.) ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನರಿಯದ ಅರಸಿಕನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಸಂಗೀತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಸಿಕನ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಾತ್ರ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅಪಸ್ವರವನ್ನು – ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಬ್ದವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ – ಅವನು ಸಹಿಸಲಾರ. ಇದರಿಂದ ಸಂಗೀತದಲ್ಲೇ ಮನವಿಟ್ಟಿದ್ದವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಬ್ದಗಳು ಕೇಳಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅರಸಿಕನಿಗಿಂತ ದಕ್ಷನಾಗಿಯೇ ಅವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಸಹ ಪ್ರಪಂಚದೊಡನೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ದಕ್ಷತೆಯಿಂದ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರೂ (ಗೀ. ೧೨. ೧೬.) ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಇದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂತತವಾದ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ಅಗತ್ಯ ವಿದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ವೈರಾಗ್ಯವು ಸುಲಭವಾಗಿ ದಕ್ಕುವುದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನೂ, ತನ್ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಸುಲಭವಾದ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಯೋಗಗಳಂತೆ ಇದು ಕಠೋರವಲ್ಲ; ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾಗುವುದಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಣೆಯ ಭಾವವಿದೆ. ತನ್ನ ಊಟವು ಅವನ ಪ್ರಸಾದ, ತನ್ನ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲಾ ಅವನ ಸೇವೆ, ಧನ ಬಂದರೆ ಅವನ ಕೃಪೆ, ಧನ ಹೋದರೆ ಅವನ ಇಚ್ಛೆ – ಎಂಬ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಆಗುಹೋಗುಗಳಲ್ಲೂ ಅವನ ಕೈವಾಡವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತ ಭಗವಂತನ ಆಳಿನಂತೆ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ

ಮೃದು ಮಧುರ ಭಾವವೇ ಭಕ್ತಿ. ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಂಬ ಗರ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಭಕ್ತನು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಅವನ ಕಡೆ ಇಟ್ಟರೆ ಆ ಕರುಣಾಮಯನು ಹತ್ತು ಹೆಜ್ಜೆ ಇವನ ಕಡೆ ಬಂದು ಇವನನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದಿದರೆ, ಎಷ್ಟು ಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸಿ ಹಾಕಿದ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ಕಣ್ಣೀರಿಗೆ ಸಮವಾದೀತು ! ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಗವಂತ ನಲ್ಲೇ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನೇ ತಾಯಿ, ತಂದೆ, ಗುರು, ಬಂಧು, ಸ್ನೇಹಿತ, ಯಜಮಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವರೊಡನೆ ಸ್ನೇಹವನ್ನೂ ಮಾಡ ಬಾರದು. ಅವನಿಗೆ ಹಿತವಾಗದ ಆಚರಣೆಯನ್ನೂ, ಮಾತನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಬುದ್ಧಿ ಯನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಜೀವಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದಷ್ಟು ವ್ಯವಹಾರ ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಅವನ ಸೇವೆಗೆ ಮುಡುಪಿಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಸುಪ್ರೀತನಾಗುವ ಭಗವಂತನು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನಾಂಧಕಾರವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಹು ದೊಡ್ಡವನೂ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನೂ ಆದ ಇವನು ನಮ್ಮ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಸದಾ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ. ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ, ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವವನು ಅವನೇ ಎಂಬ ಅರಿವನ್ನು ನಮಗುಂಟುಮಾಡಲಿ.

॥ ಶಿವಂ ॥

॥ ಶ್ರೀ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದ ಚರಣಾರವಿಂದಾರ್ಪಣಮಸ್ತು ॥

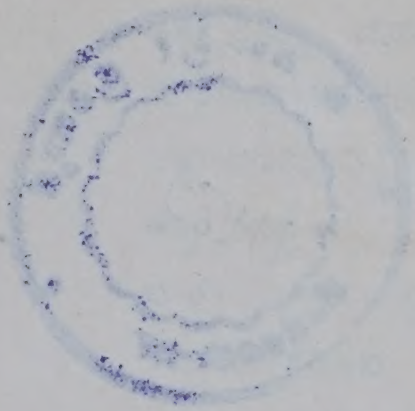
ಶಬ್ದಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

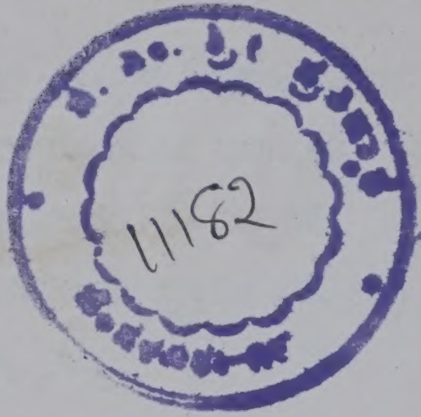
ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಗ್ರಂಥಭಾಗದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು

ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳು

*	೧.	ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯ ವಿಚಾರ	
*	೨.	ಸದ್ಗುರೂಪದೇಶ ವಾಕ್ಯಾವಳಿ	
*	೩.	ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ	
*	೪.	ನಿಜಾನುಭವ ಪ್ರಕಾಶ (ತೆಲುಗು)	
*	೫.	ತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಿ	
*	೬.	ಆತ್ಮವಿಚಾರ (ತೆಲುಗು)	
	೭.	Is the world an illusion according to Shankara ?	2-00
	೮.	ಬ್ರಹ್ಮಾನುಚಿಂತನ	೩-೦೦
	೯.	ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಂಕರ ಭಾಷ್ಯ ಸಮ್ಮತವೇ ? (ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು, ತಮಿಳು, ಹಿಂದಿ)	೧-೫೦
	೧೦.	ಪರಮಾರ್ಥ ಗೀತೆ (ತೆಲುಗು)	೩-೦೦
	೧೧.	ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಿ	೫-೦೦
	೧೨.	ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾರ್ಥಸಾರ ಸಂಗ್ರಹ	೮-೦೦

* ಈ ಗುರುತಿನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರತಿಗಳು ಮುಗಿದಿವೆ.





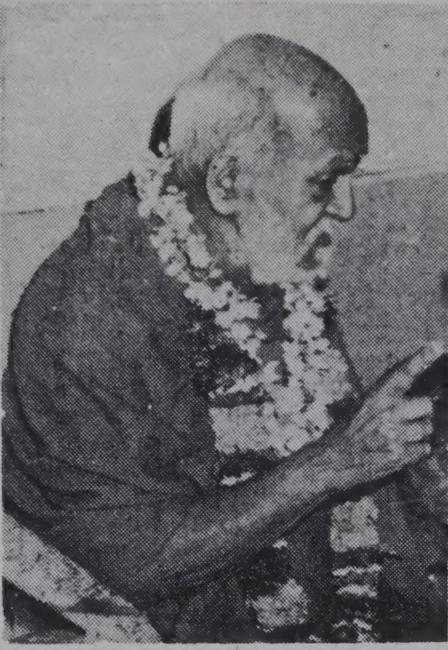
ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕುರಿತು

.... ಮಾನ್ಯರಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ವೇದಾಂತ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನನ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ನ್ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಹೇಳಿ ಜನಮನವನ್ನಾಕರ್ಷಿಸಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಂಬಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು .... ಈಗ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಂದ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿ, ಪ್ರಕರಣಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಹೊಸಹೊಸ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನುರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧಾವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಓದಿದರೆ ವಿಚಾರಪರತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗುವ್ರದು.

– ಪಂಡಿತಪ್ರವರ, ವೇದಾಂತಕೇಸರಿ
ಎಂ. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹಶಾಸ್ತ್ರಿ

.... I have read and re-read the valuable manuscript to my satisfaction. I appreciated the comprehensive plan of the writing, the enormous mass of data organized in a systematic and faultless manner and the frontal revision of the current understanding of Shankaracharya's standpoint. The book will be a priceless introduction to Advaita Vedanta ....

– *Professor S. S. Raghavachar*



ವೇ॥ ಬ್ರ॥ ಶ್ರೀ॥ ವೇದಾಂತ ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಜನಿಸಿದ್ದು ದುರ್ಮುಖಿ ಸಂ॥ ಮಾಘ ಶುದ್ಧ ದಶಮಿ ಶುಕ್ರವಾರ ದಿನಾಂಕ (೧೨-೨-೧೮೯೭). ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಪುತ್ರರಾದ ಇವರು ತಮ್ಮ ೨೩ನೆಯ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ತಂದೆಯವರನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಕುಟುಂಬದ ನೊಗ ಹೊತ್ತರು. ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಆಸಕ್ತಿ ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿಗಳ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಶಿವರಾಮ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಾಚನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಅವರ ಸಾಧನೆಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಗುರು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಭಾರತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ೫೪ ವರ್ಷಗಳು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಶಂಕರ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಇವರ ಧರ್ಮಪತ್ನಿಯಾದ ಶಾರದಮ್ಮನವರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಹಕಾರ ದಿಂದ ಹವನ ಹೋಮಗಳನ್ನೂ, ಯಾಗಗಳನ್ನೂ, ಅನ್ನದಾನ ವನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಮೀರಿ ಮಾಡಿದರು. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದ ತಮ್ಮ ೧೨ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಾಂತಗಳ ಆಸ್ತಿಕರಿಗೆ ಚಿರಪರಿಚಿತರಾದರು. ಅವರ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡಿರುವ ನೂರಾರು ಜನ ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಪಾಲಿನ ದೇವರೆಂದೇ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ೬೦ ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಅಪಾರ ಅನುಭವವನ್ನು ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸಿ, ‘‘ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ’’ವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವು ಮುಗಿಯಿ ತೆಂಬಂತೆ, ತಮ್ಮ ೮೬ ನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಿನಾಂಕ ೨೬-೪-೮೨ ರಂದು ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದರು. ಈಗ ನಿಮ್ಮ ಕೈಲಿರುವುದು ಆ ಗ್ರಂಥವೇ.